

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة

١

ديكارت والفلسفة العقلية

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم
الدكتور
محمد علي أبو ريان

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص. ب ٧٤٩ - ١١

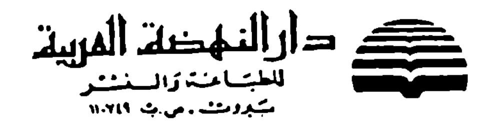
ديكارت
والفلسفة العقلية

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة ١

ديكارت
والفلسفة العقلية

دكتورة راوية عبدالمنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب . جامعة الإسكندرية

تقديم
الدكتور
محمد علي أبو ريان


دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت . ص.ب ١١٠٧٤٩

الناشر



الإدارة: بيروت - شارع مدحت باشا - بناية كريدية
تلفون: 818704 - 818705
برقياً: دانهضة - ص.ب: 749 - 11
تلفاكس: 232 - 4781 - 212 - 001

المكتبة: شارع البستاني - بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 - 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية - تلفون: 833180

إهداء

إلى أستاذي الجليل

الدكتور محمد علي أبو ريّان

إيماناً بعطائه ، واعترافاً بفضله

وسيراً على دربه المشرق .

قرآن كريم

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب * ﴾.

صدق الله العظيم

- سورة الشرح كاملة. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ص ٨١٢.

تقديم وتحليل للكتاب

بقلم الدكتور: محمد علي أبو ريان
إستاذ الفلسفة وتاريخها
بجامعة الإسكندرية

لقد تتابعت المؤلفات عن «ديكارت» (أبي الفلسفة الحديثة) بسائر لغات العالم ومن بينها اللغة العربية، ولم يخل كتاب يؤرخ للفلسفة الأوربية الحديثة باللغة العربية إلا وكان الكلام عن ديكارت هو حجر الزاوية فيه. وعلى هذا يصبح الحديث أو البحث في مشكلات الفلسفة الديكارتية أمراً صعباً عسير المنال ما دامت طرقه، ومداخله قد تم بحثها سواء بأسلوب البحث المرسل أم بأسلوب البحث المقارن. وكذلك فإن الأبحاث التي أنجزت عن المدرسة الديكارتية ألقت ضوءاً ساطعاً وتراجعياً على المذهب نفسه مما كان له أثره الكبير في دقة فهمنا لأفكار «ديكارت» ووضوح الرؤية بالنسبة لاتجاهات الفلسفة الديكارتية على وجه العموم.

إلا أننا نجد في هذا البحث ـ رغم ما سقناه من مقدمات كان لا بد من تسجيلها ـ نجد فيه آثاراً ومسحة ومحصلة للأبحاث السابقة التي أشرنا إليها عن «ديكارت».

فكاتبة هذا البحث على الرغم من حداثة عهدها بالتأليف الحر المستقل في مجال الفلسفة بعد حصولها على الدكتوراه تحت إشرافنا، قد عنيت كل العناية بتتبع آخر الأبحاث التي عرفناها عن فلسفة «ديكارت» وكانت بدايتها من نقطة الانتهاء من هذه الأبحاث. ولهذا جاء البحث في ثوب جديد وبطريقة نقدية مبتكرة لا سيما فيما عرضت له عن المنهج الديكارتي، فهذا الفصل بالذات فيه رؤية

جديـدة للفلسفة الديكارتيـة يندر أن نعثر عليها في مؤلف آخر بمثل هذا العمق. والدراية، والتمكن من البحث.

وجاء الفصل الرابع لتكتمل به عناصر الجدة في الفصل الثالث ولتنتهي فيه الباحثة إلى أن الشك لن ينتهي بالفكر فحسب لأنه هو والمنهج سواء بسواء ينتهيان إلى السند الإلٓهي، وهكذا نتهت الفلسفة الديكارتية إلى موقف لاهوتي كان لا بد منه بقدر ما كان لها أبعادها العلمية والمنافية للدين، إلا أن الباحثة قد واجهـت هذا التيار بشجاعة أدبية فائقة، رغم أن الكثرة الغالبة من المؤلفين قد حاولوا الابتعاد بديكارت وفلسفته عن التيار اللاهوتي التي غرقت فيه فلسفته إلى قمة رأسها. ومع هذا فإن الباحثة شاءت أن تجرد هذا البحث من كل العناصر اللاهوتية التي تراءت لها حتى يُمكن أن يطلع القارىء على نموذج متكامل لفلسفة ديكارت العقلية في نطاق المذهب العقلي الحديث في الفلسفة وهي بهذا تكتفي بالإشارة إلى الحامل اللاهوتي للمذهب وتترك تفصيلاته لبحث آخر متخصص في هذه الناحية بعد أن تعطي الصورة الواضحة للفلسفة الديكارتية.

أما الفصل الخامس فقد جاء مؤيداً لما أشرنا إليه عن الأسـاس اللاهوتـي للفلسفة الديكارتية، وكيف أن الميتافيزيقا هي الأصول الجذرية لشجرة الفلسفة كما يشير ديكارت في كتاب «مبادىء الفلسفة».

ولقد بذلت الباحثة جهداً كبيراً في عرض مشكلة الفيزيقا الـديكارتية وكان «ديكارت» ينزع إلى أن يجاري عصر انبثاق الفيزيقا الحديثة، فيزيقا نيوتن وغيره من علماء عصره.

وعلى الرغـم من أن الفيزيقـا في عصـره لم تكن قد استخدمـت المنهـج الرياضي، في وضوح إلا أن ديكارت كان هو الذي أرهص باستخدام الرياضة في العلم بصفة عامة، ومن بينه موضوع الفيزيقا وكذلك في الفلسفة على السـواء، فيصبح ديكارت هو الرائد الحقيقي للربط بين العلم أو الفيزيقا، والرياضة هذا على الرغم من أن الأساس العقلي واللاهوتي للمذهب قد يلقيان ظلالاً من الشك حول هذا النوع من الفيزيقا التي تستند إلى الامتداد المعقول. وقد كانت الباحثة دقيقة

وواضحة في تناولها لهذه المشكلات الهامة والتي تتضح من خلال نقدها لاتجاهات المذهب ووقائعه.

يبقى أن نقول أن الفصلين الثاني عشر والثالث عشر قد عالجتهما الباحثة في أسلوب رصين. وكانت المشكلتان اللتان يعالجهما هذان الفصلان وهما مشكلة الأخلاق، والجمال من المشكلات التي لا يهتم بها باحث الفلسفة الديكارتي فالكثير من المؤلفات التي صدرت عن ديكارت تهمل الكلام عن مشكلة الجمال تماماً وتعطي بضعة سطور إن أمكن للكلام عن مشكلة الأخلاق، كما لا تتعمق في الفيزيقا كما فعلت الباحثة، مع أن ديكارت له اهتمامات بالجانب الأخلاقي تشهد بذلك رسالته في «انفعالات النفس» وغيرها من مواضع كثيرة في رسائله. وقد كان من الضروري أن تتعرض الباحثة لمشكلة الجمال في فلسفة ديكارت ذلك أن فلسفته وأسلوبه كانا يعبران عما يسمى رقة الروح Finesse de L'Esprit ولهذا فإن الأدب الفرنسي وكذلك الموسيقى في عصر «ديكارت» واتجاهات الشعر وأشكاله Les Modes قد اكتسيت بالطابع الديكارتي، طابع الرقة، والوضوح، والجلاء، أي أن معايير الجمال وقيمه في الفنون الجميلة في القرنين السابع عشر، والثامن عشر كانت كلها تستمد أصولها من النسق الديكارتي الفلسفي. حتى قبل أن تنشأ الدراسات الجمالية عند «بومجارتن» في ألمانيا.

وهكذا يخرج هذا الكتاب إلى السوق ليضيف إلى المكتبة العربية وليؤسس سلسلة «أساطين الحكمة» في صورة قوية مشرقة تبشر بالخير والتقدم، والنضج الفلسفي للباحثة الدكتورة راوية عبد المنعم عباس. وأنني انتهز هذه الفرصة وأشيد بفضل من أعانها على اجتياز هذا الطريق الصعب والوقوف إلى جانبها خلال العمل الأكاديمي الشاق رغم مشاكل الأسرة، ومعاناتها الصعبة ألا وهو الأخ المستشار محمد محمود مرسي زوج الباحثة الذي أستأذنها في أن أهدي إليه هذا الكتاب في هذه المقدمة.

والله الموفق إلى سواء سبيل.

الإسكندرية في أول مارس ١٩٨٥ م

الموافق ٩ جمادي الآخرة ١٤٠٥ هـ

المقدمة

يعد «رينيه ديكارت» Rene Descartes من أعظم فلاسفة القرن السابع عشر، ومن أوائل من ارتادوا الاتجاه العقلي فصح أن نقول عنه: أنه «أبو الفلسفة الحديثة» ومؤسس فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة.

إن الفلسفة الديكارتية قد نادت بالحق، الذي برهنت عليه في وضوح الذهن وبداهته، كما مجدت العقل الذي قال عنه الفيلسوف: أنه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه على العموم متساوية بقطع النظر عن اختلافهم في الأجناس واللغات والعقائد والأوطان»[1]. بهذه العبارة الشهيرة أعلى «ديكارت» من قيمة العقل وجعله أعدل الأشياء قسمة بين سائر الناس.

وقد لعب الفيلسوف دوراً عظيماً في مجال الفلسفة العقلية التي كانت تسعى لتحقيق البداهة واليقين في الفكر، فكان منهجه ثورة على المذهب الأرسطي والفلسفة المدرسية، ومحاولة لتخليص العقول من منهجيهما المتوارث في

---

(١) يقول «ديكارت» في «المقال عن المنهج» «العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غيره ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه وليس براجح أن يخطىء الجميع في ذلك بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر».

المقال في المنهج ـ ت محمود الخضيري، القاهرة ١٩٣٠ ص ٣ ـ ٤.

المدارس والجامعات، مما أفسح مجالاً لحرية الرأي، وتأكيد الذاتية التي مهدت لقيام الثورة الفرنسية.

وتجاوز دور «ديكارت» العظيم مجالي الفلسفة والسياسة، إلى ميداني العلوم والرياضيات، فيما تشهد بذلك مؤلفاته العديدة والمتنوعة في هذه المجالات، كما كانت له آراء خصبة وقيمة في فلسفتي الأخلاق، والجماليات.

وسوف نعرض في هذا الكتاب لفلسفة «ديكارت» العقلية أو - إذا جاز لنا القول - نشأة الفلسفة العقلية التي يؤرخ لها بديكارت في العصور الحديثة باعتباره أول من جدد في الفكر الفلسفي الحديث، وأعلن الثورة على جمود الفكر المدرسي، وعقم مناهجه وتعدت ثورته هذه الحدود إلى الثورة على العقل ذاته، على قيمه، أحكامه، أعرافه المتوارثة في سبيل تطهيره وإعداده لقبول الحق والبداهة واليقين الذي لا يعد له يقين.

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفي الحديث أن «ديكارت» قد قدم إلى عالم الفكر نسقاً فلسفياً جديداً، ومنهجاً رياضياً متكاملاً قائماً على الوضوح والتميز أراد به تغيير مسار الفلسفة مع مطالع العصر الحديث.

وإنني إذا كنت أتقدم بهذا العمل العلمي المتواضع لجمهرة الباحثين في مجال الدراسات الفلسفية فإني آمل أن يحوز قبولهم ويجد لديهم الاستحسان والتقدير.

والله وحده أسأله التوفيق
والسداد. . .
دكتورة
راوية عبد المنعم عباس

الإسكندرية - جليم في ٣ يناير ١٩٨٥

الموافق ١١ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ.

الفَصْلُ الأول

الفلسَفة الحديثة

البداية، الخصَائص، منهج الدراسَة

مقدمة في الفلسفة الحديثة

يعد تاريخ الفكر الفلسفي الحديث، هو الصورة الواضحة المعالم لمجهود الفكر الإنساني، عبر تاريخ الفلسفة الطويل.

وإذا كان هذا التطور الفكري يبدو تاريخياً في شكل مترابط ومتشابه، فإن ذلك يعزى إلى ما تتميز به الفلسفة من خصائص الأصالة والدوام. فالفلسفة التي عرفت الديالكتيك، الفكرة ونقيضها، لا تلفظ تاريخها القديم، بل تطوره تشكيلاً وتغييراً، إيجاباً وسلباً، رفضاً وقبولاً، من حيث أنها جزء لا يتجزأ من هذا التاريخ العام، الذي تشكلت فيه مذاهبها ونظرياتها، منذ اليونان وحتى العصر الحديث والمعاصر.

وعلى الرغم من اتصال الفكر الفلسفي خلال تاريخه، حتى ليبدو كأنه سلسلة مترابطة الحلقات، إلا أننا نخطىء لو نظرنا إليه ككل متشابه، إذ أن لكل مرحلة فيه خصائص ومميزات تختص بها دون غيرها، فسمات الفكر في العصر القديم تختلف عنها في العصر الوسيط وعصر النهضة، كما أن خصائصه في العصر الحديث تختلف بشكل كبير عنها في العصور القديمة والوسطى.

ولما كنا نعرض لتاريخ الفكر الفلسفي في العصر الحديث فيجدر بنا أن نشير في إيجاز إلى بعض مسائل هامة، يقتضيها البحث في هذا الموضوع، كمسألة البداية التاريخية الحقيقية للعصور الحديثة، والخصائص العامة التي يتميز بها الفكر الفلسفي الحديث، ثم أخيراً عرض لمنهج الدراسة المتبع فيه.

١ - البداية التاريخية للعصور الحديثة:

لما كان التاريخ هو القالب الذي يتشكل فيه الفكر، ويتطور، من خلاله، كان لزاماً علينا تحديد التاريخ التقريبي لبداية الفكر الفلسفي الحديث، Modern Philosophy, La Philosophie Moderne

ولما كان مؤرخو الفلسفة قد دأبوا على النظر إلى المذاهب والفلسفات من خلال التاريخ التي بدأت فيه والحوادث التي وقعت خلاله، فيجدر بنا تحديد البداية التاريخية للفكر الحديث من خلال الوقوف على أحداث العصر فالفلسفة اليونانية على سبيل المثال تبدأ من «طاليس» الذي عاش في أوائل القرن السادس قبل الميلاد. كما أن مرحلة العصر الوسيط قد عرفت تاريخياً بالمرحلة الممتدة من سنة ٤٠٠ إلى سنة ١٤٠٠ ميلادية[1]. فما هي إذن البداية الحقيقية لتاريخ الفلسفة الحديثة؟

الواقع أن الآراء تختلف حول تحديد هذه البداية، فمن المؤرخين من يفترض حدوثها في نهاية القرن الخامس عشر (مرحلة الكشوف الجغرافية واكتشاف قارة أمريكا الشمالية عام ١٤٩٢) ومنهم من يتصورها قد حدثت باعتبارها رد فعل لحركة الإصلاح الديني عند «مارتن لوثر» Martin Luther (١٤٨٣-١٥٤٦)، وما نتج عنها من الثورة على الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا، وتأسيس المذهب البروتستانتي Protestantisme .

(١) Russelle, B: A History of Western Philosophy, London 1947. B 11 P 322.

بيد أن التاريخ التقريبي للفلسفة الحديثة، يبدأ من منتصف القرن الخامس عشر إبان استيلاء الأتراك على مدينة القسطنطية في عام ١٤٥٣.

والواقع أنه لا يمكننا أن نرجع بداية الفكر الفلسفي الحديث لأي افتراض من الافتراضات السابقة، لأنه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ من سمات الفلسفة أنها لا تنسلخ عن تاريخها، ولا تنسى ماضيها، بل تتفاعل مع أحداثه في إيجابية ودوام. لذلك يحق لنا أن نقول: إن تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الأحداث السالفة مجتمعة، من دينية، فكرية، سياسية، علمية وجغرافية وغيرها.

وسوف نوجز هنا ثلاثة عوامل رئيسية، أسهمت بنصيب وافر في إثراء وتطور الفكر الفلسفي في العصر الحديث هي: العامل الديني، والسياسي، والعامل العلمي.

أما العامل الديني الذي عبرت عنه حركة الإصلاح الديني، وما ترتب عليها من فصل واجبات الدين عن مسؤليات المجتمع فقد كان بمثابة انعكاس لما أحدثه تطور العلم والتجربة من شك في معرفة الإله بطريق الفلسفة، أي عن طريق الامتداد وكمية الحركة، وما يشمل العالم من نظام، غير أن هذه الحركة قد استبعدت هذه الوسائل وجعلت الطريق مباشراً بين الإنسان والله.

إن هذا الفصل بين الدنيا والدين، بين السلوك الاجتماعي والسلوك الديني، قد عمل على تأكيد مبدأ الذاتية الفردية، والحرية الشخصية التي وجهت نظر الإنسان إلى التفكير في ذاته، ومحاولة تأملها من أجل الوقوف على تحقيق سبل سعادتها الحاضرة في الحياة. وأن العبادة مسألة قلبية تتوقف على الصلة المباشرة بين الإنسان وخالقه.

ولقد أسهمت العوامل السياسية إلى جانب العوامل الدينية في بناء الفكر الحديث، وتمثل ذلك في قيام الثورات وظهور الدول الجديدة، وحركة الكشوف الجغرافية، كاكتشاف البرتغاليين لأمريكا، ونشأة الأمبراطوريات والدول كالامبراطورية البريطانية، ودولة فرنسا في النصف الثاني من القرن السادس عشر.

إن الاكتشافات العلمية في القرنين السادس والسابع عشر، تعد من أهم

العوامل ، التي أسهمت في إثراء وتطور الفكر الفلسفي لا سيما في ميداني الرياضة والفلك.

ويعد التقدم العلمي سمة من السمات الرئيسية التي تميزت بها هذه المرحلة: في مجال العلم الطبيعي ، فقد ظهر العديد من المخترعات والمكتشفات الجديدة على يد علماء أمثال: «نيوتن» Newton مكتشف قانون الجاذبية. و «جاليليو» Galilie من أشهر علماء الفلك المنظرين» [١]. و«كبلر» Kepler بما قدمه من أبحاث قيمة في مجالات العلوم و «فرنسيس بيكون» Francis Bacon الفيلسوف الإنجليزي الذي وضع منهج الاستقراء الذي لا يستطيع العلم الاستغناء عنه حتى اليوم.

وعلى مستوى العلم الفيزيائي لا نستطيع إغفال أعمال «جيلبرت» Gilbert في المغناطيسية عام ١٦٠٠ و«هيجنز» Huygens في النظرية الموجية في الضوء. و«بويل» Boil في الضغط الجوي عام ١٦١٦. و«هارفي» Harvey في اكتشاف الدورة الدموية[٢].

لقد انعكست كل هذه المؤثرات بدورها على الفكر الفلسفي الحديث فتغيرت النظرة القديمة إلى العالم ، وتمثلت في نظرة جديدة للطبيعة ، ومنهج جديد أحدث تغيراً جذرياً في مجالات الحياة العلمية ، والعملية ، والأدبية ، والفنية ، والسياسية مما دعى «كولينز» إلى اعتبار هذا العصر «أعظم تمجيد للإنسان وملكاته»[٣].

في ضوء ما سبق من اهتمامات القرنين السادس والسابع عشر بالجوانب العلمية والعملية ، ومحاولة الاهتمام بعلوم الهندسة والرياضة والفيزيقا والفلك باعتبارها من العلوم التي تخدم الإنسان ، نرى أن الهدف من الفلسفة في هذا العصر

---

(١) Gilson, E: La Philosophie Au Moyen Age. Payot, Paris - Saint German 1962. P. 762.

(٢) Russell. B, Wisdom of the West D. R Paul Faulkes - .246 - .247.

(٣) Collines, J, D: God in Modern Philosophy U. S. A Chicago. 1959 P.34.

كان هو الوصول بالإنسان إلى مستوى يمكنه من فرض سيطرته على الطبيعة وتسخيرها لخدمته.

ويعد «رينيه ديكارت» بفلسفته، ومنهجه الجديدين، خير معبر عن هذه المرحلة، فقد أسس منهجاً خالف به المثالية المتعالية التي نهجت عليها الفلسفة المدرسية، مغيراً وجهة الفلسفة مع مطالع العصر الحديث، يشهد على ذلك مؤلفه «مقال في المنهج» الذي أشار فيه بالاستعاضة عن التفلسف بفلسفة عملية في سبيل سيطرة الإنسان على الطبيعة وتطويعها لخدمته.

٢ ـ خصائص الفكر الفلسفي الحديث :

يتميز الفكر الفلسفي الحديث بثلاث خصائص هي : النزعة العلمية والطابع الفردي ، وسمة الدولية وسوف نفسر كل من هذه الخصائص فيما يأتي :

أ ـ النزعة العلمية Scientific :

امتزج الفكر الإنساني في الحضارات الشرقية القديمة بالعاطفة الدينية ، والخيال الأسطوري ، بيد أن هذا الإطار من التفكير الديني ، لم يحل دون ظهور نظرات في الوجود لا تخلو من قيمة ، كالتوصل إلى وحدانية الله ، والاعتقاد في خلود النفس ويوم الحساب ، والوقوف على خلق الله للكون من عدم ، كما تصور أجداد الإسرائيليين الأوائل ، يشهد بذلك ما خلفته هذه الحضارات من تراث مادي وثقافي . . Cultural .

أما اليونان فقد نظروا للعالم الطبيعي حولهم ، نظرة عقلية مجردة (صورية) ، وارتبط تفكيرهم بقيم الحق والخير والجمال (القيم المطلقة العليا) ، فتشكلت نظرتهم للحياة من خلال القيمة المطلقة العليا (كالحق المطلق والخير الكلي والجمال الأسمى) . فأصبح الإنسان الفاضل في نظرهم ، هو الحاصل على الخير والجمال كما كان مقياس الفعل الإنساني والسلوك ، مقروناً بالقيمة الذاتية للحق والخير والجمال ، فاستلزم ذلك صدور الأفعال الإنسانية وهي تدافع عن الحق لذاته ، وتفعل الخير المطلق أيضاً كما تستمتع بالجمال باعتباره قيمة متسامية .

وتصور اليونانيون أن العقل هو الذي يتحكم في مجرى الأمور الطبيعية

والفكرية، فكانت الحوادث والموجودات تنتظم في الوجود حسب علل مترابطة متناسقة.

وتخطت النظرة الكلية عالم القيم والسلوك، لتقيم علماً نظرياً واضح المعالم، شامخ البنيان، مثال ذلك آراء فلاسفتهم في علم الفلك، وما تصوروه عن سمو الشكل الدائري لحركة الكواكب والأفلاك في السماء، وما ترتب عليه من اتخاذهم لهذا الشكل معياراً يحددون به مصائر البشر والأشياء في العالم.

وفق هذا التصور لم يلتزم العقل اليوناني البحث عن حقائق الأمور الفكرية والأشياء الطبيعية، بل صب اهتمامه على محاولة الاستدلال من وجود العلل على وجود المعلولات، وتتبع القضايا حتى آخر نتائجها المنطقية، فكان هدفه الوصول للنتائج الصحيحة منطقياً، بغض النظر عما إذا كانت صحيحة أو خاطئة في الواقع.

إن مدار بحث وتفكير العقلية اليونانية كان قد تمثل في النظرة العقلية البحتة للأمور، والاهتمام بمقدار صحة الاستدلال، دون اعتبار للواقع ومحاولة اكتشاف الجمال والنظام في الكون.

أما في العصور الوسطى المسيحية فنجد أن الصورة قد اختلفت عما كانت عليه في العصر القديم فيحدث اتصالاً بين الدين السماوي، والفكر الفلسفي الممثل في تصورات اليونانيين الطبيعية، وقد اشتركت في هذه التجربة الأديان السماوية الثلاثة والفلسفة اليونانية المتمثلة في الفكر الأرسطي مع تيار من الأفلاطونية.

بهذا الاتصال بين الفكر العقلي والديني، ظل التفكير لا يخرج عن فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية، التي تنطوي على التساؤل التاريخي: هل يؤمن الإنسان أولاً، ثم يتعقل بعد ذلك؟ أم أنه يتعقل من أجل أن يؤمن؟ وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الإيمان؟

وإذا نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفي في العصر الوسيط بعيداً عن مجال الدين وجدنا اهتماماً بالإيمان عن الفهم، وبالنقل على العقل، حتى في مجال العلم مما أدى إلى توقف علماء هذه العصور عن الابتكار والخلق فلم يظهر سوى علماء

وفلاسفة درسوا في نطاق تعاليم الكنيسة مثل القديس «أوغسطين» Saint Augustin .

عرضنا لطبيعة الفكر في العصور القديمة (شرقية ويونانية) ثم لخصائص الفكر في العصور الوسطى، ونذكر هنا الخصائص التي تميز بها الفكر الفلسفي الحديث، لا سيما بعد أن انفصل تدريجياً عن سلطة الدين، فلم تعد الفلسفة مقيدة بقيود الكنيسة، أو خادمة لها، بل عبرت عن الواقع العلمي التجريبي في سائر المجالات، إذ تجرأ الفلاسفة على الواقع الطبيعي. . فبينما نجد أن تفكير العالم يتميز بالموضوعية الخاصة بالبحث العلمي، يحاول سبر غور الواقع بتحري جزئياته وتفصيلاته المختلفة، ولا يستطيع أن يتدرج من هذه الجزئيات إلى تعميمات شكلية، إلا بعد دراسة مستفيضة لهذه الجزئيات. نجد أن الفيلسوف يقوم بجمع النتائج الدقيقة للأبحاث العلمية، ويكون منها نظريات وتصورات وقيم عن العالم في المجالات: الفنية، والخلقية، والدينية بحيث لا تتعارض هذه النظريات مع نتائج البحث العلمي، أو تخل بمبادئه. فالفلسفة في العصر الحديث اقتربت بجرأة من الواقع، وهبطت من سماء المثل إلى عالم المادة والإنسان فتلمست مشاكله، وسعت لخدمته وكونت نظرياته العامة، بالاتفاق مع ما توصل إليه العلم فجاز لنا أن نميزها بالطابع العلمي.

ب ـ الطابع الفردي Individual :

كانت الفلسفات والمذاهب في الماضي تتحدد وفق أهداف معينة ترسمها الحكومة أو السلطة الدينية. فكان الهدف من الأفكار الفلسفية والنظريات الاجتماعية هو خدمة أهداف المجتمع وتحقيق سياسته، فأفكار «أرسطو» في السياسة. وآراء «أفلاطون» في المدينة الفاضلة. وتصور «أوغسطين» لمدينة الله. وغيرها من أفكار ومذاهب سياسية، واجتماعية، ودينية ارتبطت بالنظام السياسي أو الاجتماعي أو الديني للمجتمع، وعبرت عن أهدافه في صورة عامة وكلية.

أما الفكر الفلسفي الحديث فقد تميز بالنزعة الفردية، فالفيلسوف يحاول جاهداً التوصل إلى آرائه ونظرياته بذاته، فيتقصى الوقائع، ويضع الفروض

ويجري التجارب، حتى يصل إلى النتائج، في غير خضوع لهدف محدد، أو خطة مرسومة للحكومة أو السلطة الكنسية.

إن الفيلسوف الحديث يعمل في حرية شخصية، في فردية وأصالة تتميز بهما الفلسفة الحديثة التي أكدت ذاتية الفرد، وسلطت الأضواء على شخصيته، وأهمية وجوده وفكره.

جـ - سمة الدولية International

تميزت الفلسفة الحديثة بسمة الدولية على عكس الفلسفات القديمة التي كانت تعبر عن فكر شعوبها وقومياتها، فالفلسفة اليونانية كانت انعكاساً للفكر النظري عند اليونان، تتصل بثقافتهم الخاصة، وظروفهم سياسية، أو اجتماعية أو ثقافية لذلك فإنها لم تعبر إلا عن طابعها النظري الخالص.

أما طبيعة الفكر في العصر الوسيط، فكانت تتجه برمتها نحو تأييد مسائل الدين، أو محاولة ايجاد الصلة بينها وبين الفكر الفلسفي عند أفلاطون أو أرسطو، كما كانت الأفكار تكتب بلغة لاتينية سقيمة، يكاد يتلاشى معها الطابع الفردي للفيلسوف، أو حياته، أو مميزات عصره، وكان معظم الفلاسفة ممن ينتمون إلى الكنيسة، فاصطبغ الفكر بصبغة دينية لاهوتية.

رأينا أن الفكر الفلسفي قد غير أثوابه، خلال عصوره المختلفة بحيث اصطبغت كل مرحلة بطابع معين، عبرت عن اتجاه السلطة أو القومية بشكل أو بآخر، بينما أن الفكر الفلسفي الحديث قد جمع بين كل هذه الفلسفات ونسقها وقدمها للإنسانية تراثاً عاماً، تعرفه وتستفيد منه سائر الشعوب فنجد أن من بين العلماء فلاسفة ومن بين الفلاسفة علماء كما نجد الكثيرين من الفلاسفة من غير رجال الدين كما كان الحال في العصور الوسطى.

إن الفلسفة الحديثة قد قدمت للإنسانية تراثاً محدداً منظماً جمع بين القديم والحديث، تتداوله جامعات العالم وتحفظه مكتباتها، باعتباره ملكاً للإنسانية وليس ملكاً لدولة أو قومية.

ولا يعني قولنا بتدويل الفكر الفلسفي، على مستوى العالم غض النظر عن

الفكر الكلاسيكي، وعن محاولة تجديده، فالكثير من الدراسات الفلسفية، تقدم أبحاثاً موضوعية عن الفلسفة القديمة، ليس أدل على ذلك من عودة الجامعات الفرنسية إلى دراسة الفلسفات السابقة على «سقراط كبارمنيدس» و«أنبادوقليس» و«هرقليطس» في ضوء التيارات الفلسفية الحديثة: كالوجودية، والفينومنولوجيا وثمة اهتماماً خاصاً بدراسة فلسفة «أرسطو»، في المنطق وعلم الحياة يظهر في فرنسا وانجلترا كما حدث تجديداً لبعض مذاهب قديمة مثل التوماوية الجديدة Neo Thomisme والفكر الأشعري الذي عبر عنه، جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده.

٣ - منهج دراسة الفلسفة الحديثة

ذكرنا أن الفكر الفلسفي الحديث قد تميز بثلاث خصائص هامة تمثلت في النزعة العلمية، والاتجاه الفردي، وسمة الدولية وهذا يستلزم منا الاهتمام عند دراسة الفلسفة الحديثة بالنواحي التالية:

أولاً: لما كان تاريخ الفلسفة مترابطاً ومتصلاً، ترتب على ذلك ضرورة دراسة العلاقة بين مذهب الفيلسوف، وموقفه من المذاهب السابقة عليه، والمعاصرة له.

ثانياً: لما كان الفيلسوف هو خير من يعبر عن روح عصره استوجب ذلك دراسة مذهبه باعتباره ممثلاً لعصره، ومترجماً للتيارات العلمية، والدينية، والأخلاقية، والاقتصادية في العصر الذي يعيش فيه.

ثالثاً: لما كانت حياة الفيلسوف هي المعين الذي تنصهر فيه أفكاره، وتتبلور آرائه، لزم عن ذلك ضرورة الاهتمام بدراسة تاريخ حياة الفيلسوف، لأهميتها في دراسة المذهب.

فإذا تناولنا الناحية الأولى بشيء من التفصيل وجدنا أن الفيلسوف يكون ملتزم بموقف فكري معين قد يعارض فيه سابقيه أو لاحقيه، لا يفهم من ذلك أنه قد لفظ آراء غيره بصفة قاطعة بقدر ما يعني أخذه لما يتوافق مع آرائه، ولفظه لما يتعارض معها فنحن نرى كيف رفض «فرنسيس بيكون» و «رينيه ديكارت» الأفكار المدرسية في حين أنهم قد أخذوا بها في بعض مواضع فلسفتهم فالفلسفة لا تلفظ

تاريخها دفعة واحدة، بل تأخذ منه بصفة دائمة كما تعطيه أيضاً. وهذا ما يفعله الفيلسوف الذي تكون مهمته تحليل الافكار ومزجها وتأليفها.

وقد يتأثر الفيلسوف بآراء مدرسة معينة، غير أنه يطور أفكارها، ويضيف إلى مفاهيمها، حتى يصل إلى أبعد حدودها، مثال ذلك: محاولة كل من «سبينوزا» و «ليبنتز»، اللذان طورا المذهب العقلي عند «ديكارت»، واتجها به إلى أبعد حدوده. ونفس هذا الموقف حدث بالنسبة للفلسفة التجريبية الانجليزية، عند «جون لوك»، التي تأثر بها «دافيد هيوم» و «باركلي»، حيث وصل هذان الفيلسوفان إلى نتائج لا تتمشى مع مذهب «لوك» التجريبي.

وقد نجد أن بعض الفلاسفة، يحاولون الجمع بين المذهبين الحسي والعقلي، كما فعل «كانت» الذي أسس المذهب النقدي، بالجمع بين طرفي مذهبين متعارضين هما الحسي والعقلي.

أما الناحية المتعلقة بشخصية المفكر في عصره فمما لا شك فيه أن الفيلسوف يلعب دوراً كبيراً في تمثيل روح عصره، والتعبير عن مشاكله وتشكيل مذاهبه في شتى المجالات. فديكارت حين وضع المذهب العقلي إنما أراد أن يعبر به عن اتجاه الفلسفة الفرنسية في القرن السابع عشر، وأن العقل يقف في حالة رفض وشك في جميع الأشياء ولا يقبل منها إلا الأفكار الواضحة المتميزة.

أما «جون لوك» الذي عبر عن الاتجاه التجريبي، فقد كان مذهبه المؤيد للتجربة، خير معبر عن روح الفلسفة الانجليزية التجريبية، التي سادت القرن السابع عشر، بينما عبر «هيجل» عن مثالية الفكر الألماني، بما انطوى عليه مذهبه من اتجاه روحي مثالي.

نلاحظ مما سبق أن الفيلسوف مصدر عطاء فكري لمجتمعه ومنبع التراث الخالد لأجياله على مر العصور ويكفي شاهداً على ذلك: عقلانية «ديكارت» وتجريبية «لوك» ومثالية «هيجل» التي ما زالت تتدارس حتى اليوم، كما جعلت منهم ممثلين لاتجاهات مجتمعاتهم الفكرية التي عبرت عنها الفلسفات العقلانية الفرنسية، والتجريبية الإنجليزية، والمثالية الألمانية.

أما فيما يتعلق بسمات شخصية الفيلسوف وأثرها على فكره وصياغة مذهبه فإنها تعد من بين العوامل الهامة في دراسة الفكر الفلسفي، كما تمثل فرعاً رئيسياً من مباحث علم النفس الحديث والدليل على ذلك أن قيام المذاهب الفلسفية قد تأثرت إلى حد كبير بظروف حياة الفلاسفة فجاءت تعبيراً عن معاناتهم أو استقرارهم النفسي، فالفكر الديكارتي الذي بدأ بالشك وانتهى باليقين، ما هو إلا تعبير عن رفض الفيلسوف لمناهج الدراسة المدرسية المتبعة في عصره، وهجومه على الفكر الأرسطي الذي سيطر على العلم منذ القرون الوسطى. والذي فرضت عليه مناهجه وآراؤه ودرست له في مدارس اليسوعيين. كما أن الاتجاه الديني في فكر «مالبرانش» وعمله بالكنيسة قد دفعه لتأسيس نظرية في المعرفة، تستند برمتها على وجود الله، وهذا ما عبر عنه في نظرية «الرؤية في الله» Vision en Dieu .

وتعد الظروف التي أحاطت بنشأة «بسكال» وتلقيه العلم عن طريق منهج وضعه له والده من بين العوامل التي جعلت منه عالماً مبرزاً وباحثاً متخصصاً في فروع العلم الطبيعي والرياضي على حد سواء. أما «سبينوزا» فقد عبر عن فلسفة وحدة الوجود في قالب روحي، بعد معاناته من ظلم السلطات واضطهادها، في عصر لاقى فيه اليهود في إسبانيا أشد أنواع الظلم والقهر. ثم نجد «ليبنتز» الذي شغل مناصب عديدة، وعاش خبرات متنوعة، فانطوت فلسفته على نزعة توفيقية تنسيقية في مجالات: الفلسفة والعلم والدين، تبلورت في فلسفة مثالية جمعت بين الحس والعقل، ووفقت بين الأضداد. بينما نجد أن شوبنهور يعبر في فلسفته، عن نزعة صوفية وأخرى تشاؤمية، ترجمت عن خبراته وتجاربه المريرة، فانبثقت فلسفته وهي تعبر عن شعور العزوف عن الحياة وحب العزلة.

أما «كانت» الذي تأثر بتربيته الدينية التقوية المتزمتة فقد أضفت على فكره طابع الجدية والصعوبة والصرامة، فبدت فلسفته النقدية في صورة تخطيط منطقي محكم جاف.

ويجب أن نلاحظ أن السمات الشخصية والاجتماعية أصبحت مطلباً رئيسياً لأبحاث الفلسفة الحديثة كما أنها قد أدت بنا إلى تقسيم الثقافات والفلسفات إلى الفلسفة العقلية الفرنسية، والتجريبية الإنجليزية، والفلسفة الكلية الألمانية. ولا

يعد ذلك فصلاً تعسفياً أو إخلالاً بترابط الفكر الفلسفي ووحدته في تاريخه العام بقدر ما هو تصنيف وتحديد لنوعية الفكر في تاريخ الفلسفة الحديثة.

وسوف نتناول في هذا الكتاب فلسفة «رينيه ديكارت» باعتبار أنه يرمز بما قدمه فكره ومنهجه إلى بداية عهد جديد في الفكر هو ما عرف في التقسيم التاريخي للفلسفة «بالعصر الحديث» وسوف نعرض له في دراسة وافية لتاريخ حياته وظروف نشأته وأثرهما على بنية فكره. ثم نعرض بالدراسة لتفصيلات المذهب وعلاقته بالمذاهب السابقة عليه، والمعاصرة له.

والحق أن دراسة فكر «ديكارت» سوف تمهد السبيل لدراسة مذاهب فلاسفة كثيرين لحقوه وساروا على هدى (العقل والمنهج الرياضي) أو خالفوه فأقاموا مذاهب تنطلق من قضايا مذهبه الرئيسية كالفكر والامتداد لكنها تختلف معه فيما بعد. أو مذاهب أخرى تتناقض مع فكره بصفة قاطعة فتبدأ بداية مغايرة لما ابتدأ هو منه.

وإذا كان الفلاسفة الذين لحقوا «ديكارت» قد تناولوا فلسفاتهم بصفة فردية، وعبروا عن مذاهبهم وآرائهم بصورة شخصية أو ذاتية فإن الدراسة التحليلية لهذه المذاهب سوف تفصح عن بعد كبير واضح أو خفي لهذا الفكر الديكارتي على تلك المذاهب.

والذي لا شك فيه أن قيمة مذهب «ديكارت» وأهمية ما خلفه من فكر في تاريخ الفلسفة قد تخطى بشكل كبير حدود مذهبه العقلي الخاص تاركاً بصماته الواضحة على فلسفات كبرى لها شأنها في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث كفلسفة: «بسكال»(١٦٢٣ - ١٦٦٢) و «مالبرانش» (١٦٣٨ - ١٧١٥) و «ليبتنز» (١٦٤٦ - ١٧١٦) و «سبينوزا» (١٦٣٢ - ١٦٧٧) و «جون لوك» (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم «دافيد هيوم» (١٧١١ - ١٧٧٦).

يعبر الخمسة فلاسفة الأوائل عن الاتجاه العقلي. بينما تمثل فلسفتا «جون لوك» و «دافيد هيوم» الاتجاه التجريبي.

٤ ـ التعريف بالمذهب العقلي Rationalisme

يجدر بنا قبل أن نتناول المذهب الديكارتي بالعرض أن نفسر مفهوم «المذهب العقلي» باعتبار أنه المدخل الذي ولجه «ديكارت»، وهو يؤسس فلسفته، والإطار الذي حدده للفكر، ونادى به في القرن السابع عشر. هو أيضاً ما اتسمت به الفلسفة الفرنسية بصفة عامة، وما تميزت به فلسفة «ديكارت» بصفة خاصة.

فما هو المقصود بالمذهب العقلي؟

يعني بالمذهب العقلي: الرجوع إلى الاستدلال الخالص مصدراً للمعرفة، يفهم من ذلك: ان بإمكان الإنسان الوصول إلى معرفة جوهرية عن العالم، بدون الرجوع إلى أية مقدمات تجريبية ـ على نحو ما يفعل المستندون إلى التجربة ـ .

والمذهب العقلي يقوم أيضاً في مواجهة الدعاوى الدينية. فهو ينكر خوارق الطبيعة، والمعجزات، محاولاً اختبارها بمحك عقلي، غير أنه لما كان من المستحيل اختبار الغيبيات والدعاوى الدينية بمحك عقلي، بما يستحيل معه اثبات ما هو نقيض لما جاءت به الأديان من خوارق ودعاوي، فيصبح المذهب العقلي هو: «الاستدلال العقلي الخالص» وهو التعريف الشائع له.

ويقف دعاة المذهب العقلي على طرفي نقيض مع دعاة المذهب التجريبي،

---

*يعرف المذهب العقلي بالفرنسية بالمصطلح Intellectualisme أو Rationalisme وبالإنجليزية Intellectualism أو Rationalism

لما بينهما من تعارض ففي حين ينادي أتباع العقل بقبول الاستدلال العقلي، سبيلاً للمعرفة الخالصة. نجد أن دعاة التجربة يؤيدون نتائج التجريب، ويولون الثقة لمعطيات الخبرة الحسية، باعتبارها مصدراً للمعرفة.

يمثل المذهب العقلي في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث: «رينيه ديكارت» و «اسبينوزا»، و «ليبنتز». في حين يمثل «جون لوك»، و «ديفيد هيوم» المذهب التجريبي.

وسوف نلقي الضوء على مذهب «ديكارت» باعتباره أول من دعى للإيمان بالعقل، والثقة في استدلالاته في القرن السابع عشر فنادى بتخليص العقول مما علق بها من معارف مدرسية موروثة، كما أسس المنهج الذي أراد لمن يسلكه بلوغ اليقين والوضوح، في المعارف والعلوم.

وهكذا كان من الجدير بالباحث في الفلسفة الحديثة، أن يبدأ بدراسة الفلسفة العقلية التي نادى بها «ديكارت» وفتح لها الأبواب والأذهان.

إن دراسة «ديكارت» ـ باعتباره منشىء الفلسفة الحديثة ـ هي دراسة جد هامة وأساسية لمن أراد البحث في تاريخ الفكر الفلسفي بنظرة كلية أو شمولية. يكفي أن نعلم أنه يمثل البداية الحقيقية لعصر الفلسفة الحديث، ويقع من تاريخها في مرحلة وسطى، فاصلة، بين القديم والجديد بين التقليدي المتوارث وبين الجديد المبتكر، لا يعني هذا القول أن أفكاره قد انفصلت برمتها عن الماضي، فلم تتناول بعض جوانبه، وان جازلنا القول بأن تفكيره إنما يفصل بين الماضي والحاضر، فلا يعني ذلك أنه يستنكر الماضي أو يهدمه تماماً بقدر ما يعني فصل صحيح الفكر من فاسده، فصل الحق عن الباطل، وتمييز اليقين عن اللبس، وإعلاء صوت العقل، لا الحد من دوره في خدمة الإنسان، والسير في الفكر حسب خطة موضوعة، لا ارتجالاً أوتخبطاً عشوائياً في متاهات الصدف والظنون.

إن دراسة مثل هذه تطلعنا على بداية عهد جديدللفلسفة لم تألفه من قبل، مرحلة يعود فيها العقل إلى ذاته، يفكر. . . ويختبر أفكاره يتخيرها وينقيها، يشك فيها ويتيقنها. وكان ذلك يقتضي منه أن يرتاب ولو للحظات ريثما يطمئن إلى نزاهة الفكر وبراءته من شبهة الحواس كما كان يلزمه بإنكار كل ما سبقه من معارف وآراء

ونظريات لا يضمن صحتها، وأن يستوقف منها البعض لحين النظر إليها والتأكد من صحتها.

وهكذا يبدأ العقل من جديد في اختبار قضاياه الماضية، وآرائه الموروثة المنقولة، بمنهج الشك الذي خلع على كل فكرة من أفكاره، وكل خطوة من خطواته، يقيناً ووضوحاً لم تعهده من قبل.

بهذه الطريقة، وبهذا المنهج لم ينسلخ «ديكارت» كلية عن ماضي فكره، لم يهدمه بتعسف إنما تخير منه ما صلح واستبعد ما فسد. وليس مستغرباً أن يحدث منه هذا في تاريخ الفكر الفلسفي وهو فكر لا ينسى ماضيه كلية ولا ينسلخ عن تراثه تماماً كما هو الحال بالنسبة للعلم .Science الذي ينسى ماضيه ويكون التغير هو أساس تقدمه ورمز نهضته.

الفَصْلُ الثَّاني

رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)

(حياته - ومؤلفاته)

(١) حياته :

أ - مرحلة الطفولة

ب - ديكارت في لافليش

ج - في هولندا

د - في باريس بين اللهو والعلم والشهرة

هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة «ديكارت» الجديدة .

(٢) مؤلفاته :

عرض تفصيلي لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها .

(١) حياتـه

عاش «ديكارت» (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) حياة حافلة بالحركة والنشاط، بالعزلـة والإنفراد، بالإنفعالات والهـدوء، حياة زاخرة بالفكر مشوبـة بالتجـارب، خصبـة بالتأمل، منذ طفولته المبـكرة مروراً بشبابـه في باريس، ونقـده لمناهـج التعليم المتبعة في لافليش La Fleshe ، ورحيله إلى هولندا وغيرهـا من بلـدان أوربـا، يجوبها بحثاً عن الخبرة والتجربة والحقيقة، وانتهاءاً بتجربته في السويد بلاد الدببة والجليد كما كان يسميها.

عاش الفيلسوف مراحل حياة جديرة بالوقوف عند أحداثها، وتتبع خطواتها ومراحلها.

وسوف نعرض في هذا الفصل تاريخ حياة «ديكارت»، ومواقفه من الفلسفة والعلم والدين في عصره.

أ ـ مرحلة الطفولة

ولد «رينيه ديكارت» Rene Descartes في يوم ٣١ مارس من عام ١٥٩٦ في بلدة لاهاي Lahaye من مقاطعة التورين Toraine بفرنسا (وهي مدينة صغيرة تقع بين مدينتي لوش (Luch) وشاتلرو Chatellerault على الجانب الأيمن لنهر الكروز)[١].

وعمد في يوم ٣ من إبريل في كنيسة القديس جورج[٢] التي ما زالت قائمة حتى الآن. وقد كتبت على سجل التعميد بهذه الكنيسة عبارتان خالدتان هما: «في نفس هذا اليوم عمد رينيه ابن الشريف جوشيم «ديكارت» المستشار الملكي ببرلمان بريتاني والسيدة الشريفة جين بروشار وكان أولياء تعميده الشريف رينيه بروشار المستشار الملكي والقاضي في بواتييه والسيدة جين بروست زوجة السيد سان مراقب الضرائب الملكي في شاتلرو». أما هؤلاء الأشخاص فقد كانوا خال والد «ديكارت»، وعم والدته وخالها[٣].

كان للفيلسوف ثلاثة أشقاء يكبرونه سنا هم «بيير» Pierre وقد ولد في عام ١٥٨٩، و «جين» Jeanne التي ولدت بين عامي ١٥٩٠ ـ ١٥٩٥، وشقيق ثالث توفي في سن صغيرة.

---

(١) Baillet, A: Lavie de Monsieur Descartes VI. p..34

(١) Cresson, Andre; Des Cartes, P.U.F. Paris 1942. p 7.

(٢) Ibid.

ويبدو أن «ديكارت» قد وقع في خطأ وهو يعطي بيانات مفصلة عن حياته فهو يقول في كتابه «مقال عن المنهج» :

«إن والدته قد توفيت بعد بضعة أيام من ولادته بسبب مرض في رئتيها» غير أن تاريخ حياته يثبت أنها قد توفيت في عام ١٥٩٧ على إثر وضعها لطفل يصغر «ديكارت»[١]. كما يذكر الفيلسوف: أنه ورث عنها سعالاً جافاً، وبشرة باهتة اللون، وأن هذين العرضين قد لازماه حتى بلغ العشرين من عمره، مما دعا الكثيرين من الأطباء إلى الظن في وفاته في سن مبكرة، لذلك فقد دفع به والده إلى مربية لتقوم على تربيته وتنشئته فحفظ لها «ديكارت» ـ على ما يذكر ـ حباً جماً وتقديراً عظيماً.

ومن المواقف الطريفة التي ذكرها أيضاً أثناء سرد تاريخ حياته هو أنه كان يكن حباً كبيراً لطفلة صغيرة، كانت ترافقه وتقضي معه الوقت يلعبان، غير أنها كانت تعاني من حول في عينيها، وبهذه المناسبة يذكر أنه ظل زمناً طويلاً يميل لا شعورياً تجاه أي فتاة تعاني من الحول، لأنها كانت تذكره بصغيرته التي قضت معه سنوات الطفولة البريئة»[٢].

تزوج والد «ديكارت» بعد وفاة والدته من فتاة تدعى «موران» Moran، وأثمر هذا الزواج عن طفلين هما جوكيم Joachim وآن Anne.

وعلى الرغم من اهتمام الأب بأبنائه الجدد، إلا أنه لم يغفل أن يولي «ديكارت» اهتماماً كبيراً، وهذا ما يذكره الفيلسوف إذ كان الأب قد لمس فيه ذكاءً وموهبة مما دعاه لأن يطلق عليه لقب «فيلسوفه» Sa philosophe.

---

(١) Ibid, Descartes, p 11.

(٢) يذكر «بابيه» مؤرخ حياة «ديكارت» أنه قد أحب هيلين هانس Helene Hans التي عملت بخدمته عام ١٦٣٣، عندما كان يستقر في مدينة ديفينتر Deventer وقد أثمرت علاقتهما عن ابنة سماها الفيلسوف فرانسين Francine حباً لبلده فرنسا ووفاءً لذكراها.

ومن الجدير بالذكر أنه لم يشر إلى هذه العلاقة إلا فيما ندر ـ وقد أحب ديكارت ابنته بعمق وحزن على وفاتها في سن الخامسة.

ب - «ديكارت» في لافليش

التحق «ديكارت» في سن الثامنة بكلية لافليش College de Lafleshe التي أنشئها هنري الرابع لجماعة اليسوعيين Jesuits ، وكانت من أشهر المدارس في أوربا وقتذاك[1]، وكان ذلك في عام ١٦٠٦.

استمر الفيلسوف يدرس في هذه المدرسة طيلة ثماني سنوات، درس فيها اللغات القديمة، والمنطق والأخلاق والرياضيات[2].

كما تلقى أصول العقيدة، وقواعد التربية الروحية لما كان يقوم به من تمارين روحية Exercices Spirituels بقصد تقوية إرادته. وقد تميز الفيلسوف في أثناء هذه المرحلة بالنزعة المثالية والروحية.

وعلى الرغم من استيعابه وشغفه بالدراسة الأدبية وتلقيه للتعاليم الروحية[3]. إلا أنه رأى أن ينتقل إلى دراسة المنطق والطبيعة والفلسفة، بسبب رداءة المناهج المتبعة وغموضها وتشعب الآراء حولها.

وقد تأثر ديكارت في ذلك الوقت بآراء اثنين من أساتذته اللذين اعتز باتجاهاتهما وحفظ لهما حباً كبيراً وهما: الأب مرسين الذي ظل يراسله حتى بعد أن

---

(١) De. Sacy, Sammuel S, Descartes Par Luimeme, ecrivains de toujours De Seuil, Paris 1962 p 25.

(٢) Ballet, A: La Vie de Monsieur Descartes Paris 1691 v 2 p 483.

(٣) تلقى «ديكارت» في مدرسة الجزويت أصول التعاليم الروحية التي تمثلت في مناقشات =

ترك المدرسة. والأب فرانسوا Francois أستاذ الرياضيات الذي كرس نفسه لوضع علم رياضي كلي يكون بمثابة الأساس للعلوم الرياضية الجزئية.

وكان نظام التعليم يقوم في ذلك الحين على عرض آراء ومؤلفات «أرسطو» أو شرحها والتعليق عليها، حتى صارت «المناظرة» هي أسلوب الفلسفة الوحيد إذ أصبح الناس يتجادلون في كل مكان، وعلى قارعة كل طريق يقتلون الوقت في جدال ومناظرات ثمارها تحصيل الحاصل، ونتائجها الشك المطلق.

ويجب أن نلاحظ أن محاولة «ديكارت» هدم الفكر المدرسي، لم تكن هي المحاولة الأولى في هذا السبيل، إذ أن هذا الفكر قد دأب على إجهاض نفسه بنفسه، وتفتيت مذاهبه بأسلوب الجدل العقيم، الذي أحدث صراعاً بين المذهبين الواقعي Reel من جهة والأسمى Nominal من جهة أخرى[1].

= التلاميذ مع معلميهم في شئونهم الدينية، ومدى إستفادتهم من تطبيق التربية الروحية، وإقبالهم على أصول الطاعة والنظام والصبر، ومدى ما حققوه من نجاح في تقوية إرادتهم وفكرهم الروحي وممارستهم العملية.

وكان الهدف من التربية عند اليسوعيين هي تدعيم إرادة الإنسان وتجنيبه مشقة البحث في أصول الدين، بيد أن ذلك لم يكن يتحقق لهم ما لم يوجهوا النفس إلى طاعة رجال الكنيسة وتعاليمها» وقد برر القديس «إغناطيوس» هذا المسلك في التربية لاعتقاده بأن الإنسان خلق فحسب لتمجيد الله وخدمته (نفس هدف «مالبرانش» من تدينه المسيحي المخلص) فالإنسان المخلوق Homo Creatus لا سبيل له إلا تمجيد الخالق، والسعي لخدمته، والغبطة في طاعته، وعلى هذا النحو فليس من مسئوليات الإنسان الاضطلاع بمهمة البحث الشغوف في حقائق الدين وأسراره المستغلقة عليه. ومن جهة أخرى فالإنسان حر في توجيه إرادته ومسئول عن عمله؛ ومن هنا فهو قادر على ممارسة العبادة بفضل حب الله والعمل لأجله وخدمته. وهنا فنحن نجد أن مطلب القديس في سبيل الإيمان كان عملياً، فعلياً منكراً للممارسات النظرية القائمة على التأمل العقلي، والتجربة الصوفية. (١) Alquie, F: La Decouverte Metaphysique de L'Homme chez Descartes Paris p.u F 1950 p 38.

(١) يعبر الصراع بين المذهبين الواقعي والإسمي عن مشكلة «الماهيات» Essence المتمثلة في صلتها بالوجود الخارجي وهل هي سابقة عليه في عقول أخرى كالعقل الألهي أم لاحقه له؟

وقد أثارت مشكلة الكليات Universels أو الماهيات تساؤلات الفلاسفة منذ العصور الوسطى فهل هي حاصلة وهي تمثل (الجواهر الثانية) على وجود في الخارج كوجود الأشياء أم لا؟ وقد انقسم الفلاسفة في العصور الوسطى إلى فريقين هما: الأسميون والواقعيون: قال =

وهكذا بدأ «ديكارت» يشك في جميع المعارف السابقة بعد أن لمس الصراع والتطاحن بين المذاهب بعضها البعض، فلم يجد طريق للمعرفة أيقن من اتباع المنهج الرياضي، فاتجه لدراسة الرياضيات. Mathematique بحماس شديد.

تخرج الفيلسوف من كلية لافليش في عام ١٦١٢، بعد أن تعلم بها اللغة اللاتينية والرياضيات، التي اشتد حماسه بها أما فيما يتعلق ببقية المواد الدراسية فقد صرح: بأنه لم يستفد كثيراً من دراستها معبراً بقوله: «لقد وجدت نفسي في ضيق بكثير من الشكوك والأوهام التي اتضح لي أنني لم أجن من محاولة تعلمها ثمة جدوى اللهم إلا معرفتي بجهلي تدريجياً»[١].

اتجه ديكارت بعد هذه المرحلة التي قضاها في دراسة اللغات والمنطق والفلسفة والرياضيات واللاهوت إلى دراسة القانون المدني Droit Civil، فحصل من جامعة بواتييه Univrsitr de Poitiers على درجتي الليسانس Licencie والبكالوريوس Bachelier بمرتبة الشرف. ثم حاول بعد ذلك دراسة الطب غير أنه لم يحقق فيه نجاحاً كبيراً[٢].

وفي عام ١٦١٦ توجه الفيلسوف إلى باريس ملبياً دعوة والده في الإلتحاق بالخدمة العسكرية الذي كان يهدف الأب من ورائها تعريفه ببعض الشخصيات الهامة وتنمية شخصيته.

ارتاد «ديكارت» في أثناء تواجده في باريس مجتمعات اللهو، غير أنه لم يندفع في تيارها الجارف، وسرعان ما تركها وانضم إلى جماعة مينيم

الأسميون أن الكليات (الماهيات) مجرد ألفاظ نستعملها ليس أكثر. بينما رأى الواقعيون: أنها موجودات حقيقية، سابقة على الوجود الذهني للبشر هبطت إلى أذهانهم بفعل قدرة عليا ليس مصدرها صور الأشياء الخارجية التي يجردها الذهن من المادة والأعراض، بل هي صورة مجردة تهيء العقل فحسب لقبول الماهيات من أعلى.

(١) Descartes, Discours de la Methode p 47.

(٢) طائفة المينيم هي طائفة من الرهبان المتزهدين، أسست في منتصف القرن الخامس عشر على يد القديس أوف باولا Paola في كالابريا حوالي (١٤١٦ ـ ١٥٠٧). وتعني لفظة مينيم «المسرفون في التواضع» وذلك حتى يتصفوا بتواضع أكثر مما يبدو عليه الفرنسيسكان.

Minimes (الصغار أو المتواضعون)[1] وشجعه على ذلك أحد زملائه القدامى، وكان قد التقى به في باريس ويدعى «مارش» March، وتوطدت بينهما صداقة حميمة، كما تعرف في باريس على «ميدورج»Mydorge الذي كان من أوائل من اشتغلوا بالدراسات الرياضية في فرنسا في ذلك الحين، فتبادلا الأفكار والآراء في هذا المجال. الذي شغف به «ديكارت» إلى حد كبير[2].

التحق الفيلسوف بجيش الأمير موريس دي ناسو ليحارب مع البروتستانت ضد الجيوش الكاثوليكية في أسبانيا في عام ١٦١٨. لكنه شغف بحياة العزلة والهدوء بعدما أجهدته الحياة الفكرية، كما أخذ يجوب بلاد أوروبا.

مما سبق يمكن ملاحظة أن حياة الفيلسوف قد اتسمت في هذه المرحلة بسمتين رئيسيتين: -

الأولى: شغف «ديكارت» بحياة العزلة والهدوء إذ هجر أصدقائه وعاش يتأمل ذاته، ويفكر، فكانت هذه العزلة بمثابة وقفة عقلية لاستجماع ما عاناه من أفكار وهو يركز بفكره منظماً لها. الثانية: رغبته الملحة في الترحال والتجوال، فلم يستقر في بلده، بل دفعته روح البحث والإطلاع إلى الترحال، فجاب أوربا وتنقل بين البلاد متعرفاً على عادات الشعوب، ومحصلاً للتجارب والخبرات، حتى قال عنه بحار السفينة التي أبحر فيها لزيارة الملكة إليزابيث: «كان على درجة كبيرة من البراعة والعلم فقد لاحظت أنه بارع في فن الملاحة، حاذقاً في إدراك مسارات الريح واتجاهات هبوبها. فضلاً عن تمكنه البالغ بكل ما يتعلق بفنون البحر وظواهره بدرجة اعترف يا جلالة الملكة بأنها تفوق كل ما اكتسبته من مهارات ومعرفة في هذا المجال»[3].

ويشير هذا النص إلى مدى عمق خبرة الفيلسوف، حتى بالمسائل الجغرافية والطبيعية، إلى جانب خبرته العامة بشئون الحياة.

---

(١) Cresson, p 25.

(٢) Qeuvres; A.T.V. p 162.

(٣) Ben A.W: A History of Modern Philosophy, Thinkers Library, London Watts 1912 p 32.

جـ ـ ديكارت في هولندا :

دفعت رغبة الفيلسوف للراحة والاستقرار، بجانب حبه للترحال والتجوال إلى اتخاذ هولندا Hollande مقراً له[1]. وكانت بلداً يتمتع بصيت طيب إذ كانت مركزاً لنشر الثقافة في العلوم والفنون، وملجأ للأحرار والمثقفين، كما كانت تتميز بالهدوء الذي شغف به «ديكارت» هروباً من ضوضاء باريس وحياتها الاجتماعية التي كانت تستنفذ وقته، حيث التقى في إحدى مدنها «بإسحق بيكمان» Issak Beckman الذي لعبت الصدفة دوراً كبيراً في التقائهما. إذ كان «ديكارت» يسير يوماً في أحد شوارع بريدا Breda فاستوقفه إعلان يسأل عن حل، لمسألة كتبت بلغة لم يفهمها الفيلسوف، فطلب من قارىء كان يقف إلى جواره أن يترجمها له، ووعد محدثه ببذل ما في وسعه لحل هذه المسألة، وعرضها عليه في اليوم التالي. ولم يكن محدثه هذا سوى «إسحق بيكمان»، الذي سلمه «ديكارت» حل المسألة.

وكان هذا الرجل يعمل طبيباً في كان Caen ، كماكان يتميز بغزارة فكر، وعلم واسع، بالإضافة إلى ولع شديد بقضايا ومسائل العلم، ومحاولة كشف أسرارها، وكان مدار اهتمامه ينصب على تطبيق الرياضة على الطبيعة.

منذ ذلك التاريخ جمعت بين «ديكارت» و «بيكمان» وشائج صداقة وروابط

---

(١) من المعروف أن «ديكارت» قد عاش في هولندا ما يقرب من عشرين عاماً، عاشها متأملاً، مفكراً، بعيداً عن الضوضاء، لا يعبأ بالآراء الهدامة؛ فكانت هذه المرحلة من أخصب مراحل حياته.

علم! فقد ذكر «ديكارت» أن صديقه كان أنيساً ورفيقاً له، وأنه ملأ عليه فراغ حياته العسكرية Sa Viemilitaire التي كان يضيق بها ذرعاً، كما دفع «ديكارت» وشجعه على كتابة مؤلفاته وهي: بحث في سقوط الأجسام، وضغط السوائل، وبحث في الموسيقى. إذ كان يعيش في ثكنات الجيش في حال من الرتابة والملل.

وفيما يتعلق بروابط العلم فقد تبودلت بين العالمين رسائل علمية كثيرة، إذ راسله «ديكارت» في ٢٦ مارس عام ١٦١٩، وأبلغه بأنه مشغول بإقامة علم جديد، يمكن أن تحل بواسطته جميع المسائل المطروحة للبحث»(١).

ويقصد «ديكارت» بهذا العلم «الرياضة» فهو يقول «لبيكمان» في الرسالة نفسها: «إن الطريقة الرياضية هي التي تحدد النظام في العالم على غرار النظام الموجود في الأعداد نفسها»(٢).

ومن تحليل هذين النصين يظهر لنا مدى مساهمة الرياضة والهندسة Geometrie في بناء الميتافيزيقاالديكارتية على ما سنرى فيما بعد.

وقد ذكر «ديكارت» «بيكمان» في الكثير من مؤلفاته ففي «الموجز في الموسيقى» Musica Compenduim يثنى عليه ويعترف بفضله في قوله: «لقد كنت بحق الشخص الوحيد الذي أيقظني من سباتي، إذ قد تلمست في نفسي معرفة، كادت تغيب عن ذاكرتي، ولكنك قد وجهت تفكيري إلى تأملات على درجة من الخطورة والسمو، كادت تبتعد عني، فإذا صدرت عني إذن معلومات قيمة، فإن من حقك على أن تطالبني بها، أما أنا فلن أتردد لحظة في أن أطلعك عليها، لكي تستفيد منها، أو تعدل ما غمض فيها»(٣).

من تحليل هذه العبارة التي كتبها «ديكارت» في باب الثناء على «بيكمان» يتضح لنا أمران:

أولهما: إن طلب العلم وصدق المعارف، والبحث الدؤوب سعياً وراء

---

(١) Descartes a Beckman,Breda 26 Mars 1619 Oeuvres A. M Tome 1 P 7.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

اكتشاف حقائق العلوم، كانوا من السمات الرئيسية لشخصية الفيلسوف.

ثانيهما: ما تحلى به من صفة التواضع فعلى الرغم من علمه، وسعة أفقه إلا أنه كان يتبادل الآراء مع معاصريه من العلماء، فلا يشعر بالغرور إذ يتوصل لحقيقة ما، بل يتناول حقائق العلوم وجزئياتها بموضوعية كاملة، ينتظر من الطبيعة أن تبوح بأسرارها، ولا يتردد في سؤال العلماء، عما تنطوي عليه نظرياته من جوانب ضعف وقصور.

ظل «ديكارت» في هولندا حتى عام ١٦١٩، ثم غادرها لسبب غير معروف وتوجه إلى الدانمارك Danemark ثم ألمانيا Allemagne (فقد كان شغوفاً بالترحال للتعرف على عادات الشعوب، واستكشاف حقائق جديدة عن البلدان التي يزورها). وفي فرانكفورت حضر حفل تتويج الأمبراطور فرديناند، ثم انتقل بعد ذلك إلى بولندا ومورافيا، حيث التحق بجيش ماكسيميليان البافاري، الذي كانت بلاده في حالة حرب مع ملك بوهيميا[١].

وفي شتاء العام نفسه (١٦١٩) رحل «ديكارت» إلى مدينة أولم Ulm، وكان ذلك في شهر نوفمبر من ذلك العام، حيث قضى هذه الفترة معتكفاً في حجرة صغيرة منغلقاً على ذاته يتأملها، بعد أن خلا باله من أية أمور تشغله، كما عبر عن ذلك في «المقال عن المنهج».

وفي ليلة باردة، وكان يجلس أمام مدفأته، ينكشف له أسس علم هام، في ليلة العاشر من نوفمبر، هو ما عبر عنه في مؤلفه الشهير «قواعد في المنهج» Discours de la Methode [٢].

اشترك الفيلسوف في حملة بوهيميا، وذلك في عام ١٦٢٠، ويظن في أنه شارك في معركة «الجبل الأبيض».

بعد عام ترك «ديكارت» مجال الخدمة العسكرية، وواصل رحلاته وتنقلاته،

---

(١) Cresson. A., Descartes. P 23.

(٢) Baillet, A: La Vie de Monsieur Descartes P 38.

بعد اقتناعه ـ بعدم جدوى البحث مع الذات، وأنه يجب البحث عن الحقيقة، من خلال العالم الكبير.

ومرة أخرى عاد من ألمانيا إلى هولندا حيث استقر به المقام في لاهاي وفي شتاء عام ١٦٢١ ـ ١٦٢٢ التقى بالأميرة إليزابيت Elizabeth وهي ابنة فردريك الخامس، أحد الأمراء الذين كان لهم حق اختيار امبراطور ألمانيا، وقد تبادل «ديكارت» عديداً من الرسائل مع هذه الأميرة، عدت من روائع ما كتبه في الأخلاق والفلسفة.

وبعد رحلته إلى هولندا ارتحل إلى بريتاني Bretagne وبواتو Boitou وذلك مع ربيع عام ١٦٢٢ حيث قام بتبديل ممتلكاته بأموال نقدية، حتى يكفل لمشروعاته وأحلامه العلمية والفلسفية النجاح. ثم واصل رحلاته وتنقلاته فسافر إلى سويسرا Suisse ثم إيطاليا Italie حيث شاهد في الأخيرة احتفالات العيد الفضي للبابا إربان الثامن Urbain VIII [١] ثم توجه إلى فرانكفورت كي يوفي بنذره[٢].

ألحت على «ديكارت» بعد ذلك رغبة شديدة في الرحيل إلى فرنسا فسافر إليها رغبة منه في حياة مستقرة، ووظيفة ثابتة، حاول أن يشتريها بماله وهي وظيفة حاكم إداري عام، غير أن غلوثمن هذا المركز حال دون تمكنه من شغله ولذا ظل في باريس حتى عام ١٦٢٨.

---

(١) Cresson, A: Descartes P 27.

(٢) Baillet: La Vie VI P 83.

د ـ «ديكارت» في باريس بين اللهو والعلم والشهرة:

بعد هذه المرحلة الطويلة من التنقلات والرحلات التي جاب فيها «ديكارت» معظم البلدان الأوروبية، استقر في فرنسا فأخذ يمارس نشاطه العلمي والفلسفي في العاصمة باريس Paris غير أن هذه المدينة الصاخبة، لم تكن تسمح له بخلوة مع نفسه يراجع فيها تأملاته وينظم أفكاره، حيث كان تيار الحياة العامة يجرفه أحياناً في مجتمعات اللهو، كما كانت تغريه الاجتماعات العلمية التي تعقد في المنتديات أحياناً أخرى.

وذات مرة تناقش مع السفير البابوي، في موضوع المبادىء التي تقوم عليها الميتافيزيقا كما يتصورها هو، إلى حد أثار إعجاب الحاضرين، وكان على رأسهم الكاردينال «دي بيرول» Cardinal de Berulle مؤسس جماعة «الأوراتوار الدينية L'oratoire وقد بلغ إعجابه بديكارت حداً كبيراً فأخذ منه وعداً بالاستمرار في اتجاهه الفلسفي وموافاته بالنتائج التي يصل إليها، وقد وعد «ديكارت» بأن يسعى جاهداً إلى تقديم فلسفة تتفق مع الدين وتقيم دعائم العلم.

من خلال هذه المواقف وغيرها، بدأت ضوضاء الشهرة وزحامها، تزحف إلى حياة الفيلسوف الذي كان ينشد الهدوء، فتؤرقه. ومن بين الأخبار التي كانت تروى عن حياته في باريس أنه نزل ذات يوم عند أحد أصدقاء والده، وكان يدعى «لوفاسير»Le Vasseur غير أن إقامته هناك لم تدم طويلاً، لكثرة عدد الزائرين له، الذين كانوا يتشوقون للاستماع إليه، ويرغبون في الحديث عن نظرياته العلمية

وتأملاته الفلسفية[1]، غير أنه ضاق ذرعاًبهذا الجو الذي كان لا يميل إليه بطبيعته، فهرب من بيت هذا الصديق دون أن يخبر أحداً بما فعل وذهب إلى حيث استقربه المقام في منزل بعيد عمن يعرفونه، حتى يتمكن من التفكير ومواصلة الكتابة، مما أغضب منه صاحبة المنزل السيدة لوفاسير الذي ذهب زوجها للبحث عن مسكن «ديكارت» الجديد، ولما وصل عنده نظر من ثقب موجود بالباب، فرأى الفيلسوف نائماً فوق مخدعه وبجواره منضدة عليها عدد من الأوراق، وكان يقوم بين الفينة والأخرى ليدون فيها ما اهتدت إليه قريحته، ويشير هذا الموقف الذي ذكره مؤرخ حياة «ديكارت بايبه» Baillet إلى مدى عمق الفكر الذي كان يتميز به ذهن الفيلسوف والذي كان يقتضي منه الإقامة في جو هادىء.

ظلت الشهرة تلاحق «ديكارت» أينما ذهب في باريس، على الرغم من شروعه في كتابة مؤلفه «قواعد لقيادة العقل» عام ١٦٢٨ وما يستلزم ذلك من معيشة هادئة خالية من الناس.

سافر الفيلسوف من بلده إلى هولندا طلباً للهدوء والاستقرار الذي افتقده في زحام وضوضاء باريس، وظل بها حتى نهاية عام ١٦٢٩ إلى عام ١٦٤٩. لم يبرحها، وكان من دوافع حبه للحياة في هذه البلاد، ما تتميز به من هدوء مما أتاح له مزيداً من تنظيم فكره وكتاباته.

قضى «ديكارت» الشهور الأولى من إقامته في هولندا، بالقرب من جامعة فرينكر Freneker في مقاطعة فريزلند فانتسب إليها وأخذ ينتظم في حضور محاضرات علم الطبيعة وخاصة الدروس المتعلقة بالمجاهر.

وفي هولندا عاش «ديكارت» مفكراً متأملاً، عالماً باحثاً عن الحقيقة في مجال العلوم فأخذ ينهل من علوم القدماء والمحدثين من فلسفية ورياضية وطبيعية وطبية.

وجدير بالذكر أنه اهتم بدراسة البصريات وصناعة العدسات الطبية ـ كما كان يعمل «سبينوزا» في صقل العدسات ـ ولم يتوقف عند هذا الحد بل أخذ في

---

(١) Baillet, A, La Vie V. I P 15.

مراسلة العلماء وتبادل الآراء معهم حول مشاكل الطبيعة ومسائل الرياضة وموضوعات الطب فقام بمراسلة «فرينيه» Ferrier الذي برع في صناعة العدسات كما التقى «ببيكمان» مرات عديدة، وكانت لهما آراء قيمة في المسائل الرياضية. كما اتصل «بجوليوس» Golius وتردد على «قسطنطين هويجنز»، وابنه «هويجنز الكبير»، الذي كان يزورهما في لاهاي، كما كان على صلة بتلميذه الهولندي المتحمس «رجيوس» Reguis .

وشغف «ديكارت» بالبحث في مجال العلوم ففي عام ١٦٢٩ تمكن من معرفة سر الشموس الكاذبة في روما، كما شغف بدراسة الطب وبالتشريح بصفة خاصة، وفكر في نشر كتاب عن فسيولوجية الحيوان وفسيولوجية الإنسان، وكان اهتمامه بالتشريح من دوافع إضافة جزءاً ثانياً لكتابه المشهور «في العالم» أسماه «كتاب الإنسان "Traite de L'homme" الذي ابتدأه في عام ١٦٣٣ وانتهى منه في نفس العام إلا أن سماعه بحادث «جاليليو» قد حال دون نشره. وكانت للفيلسوف أبحاث قيمة في مجال الطب، بين فيها أهمية الدورة الدموية في عملية التنفس التي كان يرجعها العلماء من قبله ومنذ القرون الوسطى إلى عملية التنفس ذاتها.

ولم تنقطع صلة الفيلسوف بكبار معلميه الذي كان يكن لهم حباً وتقديراً عميقين فقد زاره الأب «مرسين» P. Mersenne في عام ١٦٣٠، كما زاره طبيب مشهور يدعى سربيير Sorbiere والتقى به أكثر من مرة في هولندا في عام ١٦٤٢[١].

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد انتسب في عام ١٦٣١ إلى جامعة ليدن، حيث اتصل بالرياضي المستشرق «جوليوس» وتناقشا في المسائل الرياضية التي استعصت على العلماء القدامى، وكان توصل «ديكارت» لحلولها بداية لاكتشافه لمبادىء الهندسة التحليلية.

ولقد بلغ اهتمامه وشغفه بالعلوم الطبيعية أوجه عندما كتب مؤلفه «العالم» الذي أراد أن يفسر فيه رأيه في نشوء العالم، باعتبار أن المادة امتداد وحركة، ثم فسر فيه ظواهر الضوء، وأضاف إليه جزء ثان في الإنسان.

---

(١) Baillet, A: La Vie V 2 P 168.

وكان هدف «ديكارت» من هذا الكتاب هو تفسير كيفية خلق العالم وفقاً لقوانين ميكانيكية بحتة، وقد تصور الفيلسوف إن الله قد خلق المادة Matiere عماء أو خواء "Chaos" ثم رتبها حسب قوانين أزلية[1] موضوعة في اعتباره منذ الأزل وهذه القوانين هي قوانين حفظ العالم ـ ونحن نلاحظ أن موقف «ديكارت» ينقسم إلى قسمين فهو من جهة مؤمن بفكرة الخلق الآلهي من العدم ـ وليس ذلك بمستغرب على فيلسوف مسيحي كاثوليكي مؤمن ـ ومن جهة أخرى فهو يتابع نظرية النشوء الناتجة عن سيطرة القوانين الطبيعية التي لا يمكن بعد البرهنة عليها، وسوف يستتبع ذلك إنكاره للعلل الغائية التي اعترف بها في الميتافيزيقا في مجال الفيزيقا.

ولم يكد «ديكارت» يشرع في تأليف هذا البحث الهام ويقترب من إتمامه عام ١٦٣٣، حتى سمع بحادث «جاليليو» الذي وقع في ٢٣ يونيه ١٦٣٣. وكانت محاكم التفتيش في إيطاليا قد أصدرت حكمها على هذا العالم بالمروق من الدين لتصريحه بنظريته الفلكية عن دوران الأرض، بما يتعارض مع أفكار «أرسطو» في هذا المجال.

والحق أن محاكم التفتيش ورجال الكهنوت كانوا يكفرون أية نظرية تحيد عن فكر «أرسطو» ـ المعلم الأول ـ الذي احتلت آراؤه مرتبة الصدارة والاحترام العميق. وكان على أي مفكر حر أن يجني تبعة خروجه إذا قدم للعلم وقتذاك أية نظرية جديدة، مخالفة لما ساد من فكر متوارث عنه.

على هذا النحو خشي «ديكارت» من نشر كتابه العالم خاصة وقد تضمن نظرية كالتي جاء بها، «جاليليو»، فلم يشأ أن ينشره حتى لا يلقى نفس المصير. وقد عبر عن هذا الموقف في رسالة إلى الأب «مرسين» يقول فيها: ـ «إنني أخشى من الإفصاح عن نظريتي هذه لأن في القول ببطلانها تأكيد على بطلان المذهب برمته، ومن جهة أخرى، فإنني لا أستطيع أن أخرج كتابي للقراء بدون تفسير هذه النظرية، وإذا حدث وفصلت هذا الجزء فسوف يختل نظام البحث تماماً. وعلى هذا النحو

---

(١) Descartes, Le Monde, Oeuvres V II P 36.

وحيث أني لا أود معارضة الكنيسة أو الوقوف ضدها بنشر ما يخالفها فقد آثرت كتمان مذهبي كلية وعدم البوح به عن خروجه ومعرفة الناس به وهو في صورة ناقصة»[١].

وهكذا امتنع الفيلسوف عن نشر كتاب «العالم» وآثر راحة البال وهدوء الحياة من حوله. فقد كان شغوفاً بحياة العزلة والتأمل، منصرفاً إلى متابعة أبحاثه العلمية وخواطره الفلسفية، التي كانت تصل عن طريق رسائله ومقالاته وصلاته المتنوعة إلى أصدقائه من رجال اللاهوت والعلماء.

ولقد اضطر الفيلسوف بسبب الحاح أصدقائه المخلصين المؤيدين أن ينشر بعض أبحاثه العلمية، ولذلك فقد قام بنشر ثلاث كراسات أو رسائل هي «البصريات»، و «الآثار العلوية» و «الهندسة»، وقدم لها بمقدمة واحدة أسماها «المقال في المنهج» حيث بين فيها قيمة منهجه وأهميته «وأنه لا ينبغي النظر إليه على أنه أسوأ المناهج أو أردئها»[٢].

وكان «ديكارت» قد قام بكتابة مجموعة منها في مقتبل حياته عرفت بإسم «الكراسات» أو «المخطوطات» وهي ترمز إلى انشغاله المبكر بقضايا العلم والرياضة والفن، كما تدل على اهتمامه وشغفه بوضع منهج للعلوم. وهذه المخطوطات هي على التوالي: «البرناسيس» Parnassus ، «ملاحظات بشأن العلوم» Observations «الجبر» Algebra «ديموقريطيات» Democritica «التجارب» experiments و «مقدمات» "Praeambula" «أوليمبيقا» Olympica دراسة للعقل السليم "Stadium Bona Mentis"، «الموجز في الموسيقى» (ملخص الموسيقى) Compendium Musicae قصر العجائب Thaumantis Regia .

---

(١) Lettres a Mersenne du 27 Juin 1633. Oeuvres, . A. T VI P 271.

(٢) A. T: Oeuvers, V. II p 563.

هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة «ديكارت» الجديدة.

بالرغم مما حققته الفلسفة الديكارتية الجديدة من شهرة وصيت في كل مكان قصده الفيلسوف، إلا أنها لم تعدم أن تجد لها أعداء، يقفون لها بالمرصاد، شاهرين في وجهها أسلحة المذهب الأرسطي، ويكفي أن نعلم أن «ديكارت» قد حورب في بلده ومسقط رأسه فرنسا، من قبل ممثلي مذهب «أرسطو» ولم يكن موقف «اليسوعيين» أخف وطأة من موقف الأرسطيين، بالرغم من أنهم كانوا أساتذة «ديكارت» وكانت بينه وبينهم صلات طيبة كما راسل البعض منهم.

هاجم أساتذة «ديكارت» فلسفته ففي عام ١٦٣٧ وجه الأب «بوردان» Bordan اعتراضاً على فلسفته ينم عن السخط والغضب وقد رد عليه الأول في حسم وشدة.

ولم يثن الفيلسوف عن عزمه في نشر فلسفته الجديدة، ما لقيه من عنت المتعنتين، وسخط الساخطين، فواصل مسيرة البحث عن اليقين، من خلال النظر لله والعالم والإنسان، غير عابىء بما يصيبه من ضرر في سبيل نشر دعوته، في احترام العقل والبحث عن الحقيقة ونشر المنهج.

وإذا كانت فلسفته قد تعرضت في فرنسا لتيار من الرفض الشديد، فأنها لم تسلم من نفس هذا الموقف المعادي في داخل هولندا بلده المختار الذي أحبه فقد وجد الفيلسوف أعداء له، هاجموا فلسفته ورفضوا أفكاره، ويشهد مجمع «أوترخت Utrecht أن صراعاً دار بين أحد تلامذة «ديكارت» ويدعى «رجيوس» وبين أحد علماء اللاهوت وكان يسمى «جيسبرت فوتيوس» ,Jisbert Voetius الذي

رفض الفلسفة الديكارتية، وهاجم ديكارت بشدة وعندما تفاقم الموقف بين الطرفين المعادي للفيلسوف والمناصر له، كانت النتيجة أن حرم «رجيوس» تلميذه، والمدافع عن أفكاره، من القاء محاضراته في محاولة من جانب مجلس الشيوخ في أوترخت لفض النزاع وتهدئة الموقف.

وتعدى موقف العداء للفيلسوف هذه الحدود حتى وصل الأمر بجامعة ليدن إلى اتهامه بالألحاد مما دعا سفير فرنسا إلى التدخل لدى هولندا ويدعى «ثيوليري» La Thuillerie محاولاً الدفاع عن «ديكارت» وتوفير الحماية له.

وكانت هذه المواقف المشهودة في حياة الفيلسوف تضطره إلى تغيير محل إقامته في أحيان كثيرة، فمن أجمون دي هوف Egmond du Heof, إلى لوكريفي Le Crevis، إلى مناطق أخرى، كان يتنقل بينها بهدف الحياة بعيداً عن مضطهديه، حتى يتسنى له التأمل والتفكير وكتابة خواطره التي كان يكتبها إلى الأب ميلان والتي ظن أنها ستلقى رواجاً على يده غير أن هذا الأمل قد تبدد عندما بلغه نبأ نفي هذا الأب إلى كندا لعلاقته الحميمة به، وبرغم هذه الظروف فقد ظل الفيلسوف على ولائه لفكره وفلسفته الأولى ولقواعد منهجه.

وفي عام ١٦٤٧ عاد «ديكارت» إلى باريس، بعد أن منته الحكومة الفرنسية بصرف معاش استثنائي له، غير أن هذا الوعد لم يتحقق، وتأكد له أن بلاده إنما تريد عودته، كي تحتفظ به تراثاً خالداً، أو قطعة أثرية نادرة[١]»

ومن الجدير بالذكر أن هذه العودة الأخيرة لبلده فرنسا، قد منحته فرصة للقاء «بليز بسكال» (الفيلسوف اللاهوتي والعالم الفرنسي)، فقام بالإشتراك معه بإجراء بعض التجارب المتعلقة بالفراغ، والضغط الجوي باستخدام الزئبق.

عاصر «ديكارت» فترة الحرب الأهلية حرب الفروند Frronde فأقام في باريس وقتاً قصيراً آنئذ، ثم غادرها، إذ لم تكن تناسب حياته الفكرية في حالتها هذه (حالة الحرب)[٢].

---

(١) Cresson, A: Descartes p.u.f p 88.

(٢) الحرب الأهلية أو المعرفة بحرب الفروند من الحروب الهامة في تاريخ الشعب الفرنسي وقد =

غادر «ديكارت» باريس وسافر إلى السويد Suede بدعوة من ملكتها «كريستين» Cristin عن طريق «شانو» Chanut سفير بلدها الذي كان حلقة الوصل بينه وبين الملكة ، وكان ذلك في أكتوبر من عام ١٦٤٩ ، وكانت الملكة على درجة عالية من الثقافة والوعي الفكري ، تهوى العلم وتسعى إلى جمع رجال الفكر في بلاطها ، وبالرغم من أن «ديكارت» قد تردد كثيراً قبل سفره إلى هذه البلاد التي قال عنها (بلاد الدببة بين الصخور والثلوج) وعلى الرغم من حسن استقبال الملكة له ، وكرم استضافتها إياه إلا أنه مع ذلك لم يستشعر الاستقرار النفسي لاختلاف الحياة في السويد عنها في فرنسا أو في هولندا ، وتباين عادات الناس تبعاً لذلك ، وقد تركت هذه الحياة الجديدة ، أثراً كبيراً على حياة «ديكارت» حيث كان يستيقظ من نومه في ساعة مبكرة من صباح كل يوم حين تنخفض درجة الحرارة إلى حد كبير.

أدت هذه الظروف المناخية القاسية إلى إصابة الفيلسوف بالتهاب في رئتيه أخذ يعالج منه بعض الوقت ولكن دون جدوى ، وتوفي في ١١ فبراير من عام ١٦٥٠ بعد أن قضى حياة حافلة بالعلم والتجديد مغمورة بروح البحث عن الحقيقة التي كانت إحدى نتائج تطبيق المنهج[١].

دفن «ديكارت» في استكهولم بالمقابر المخصصة للأجانب بعد أن شيعته مجموعة من رجال السفارة الفرنسية هناك ونقلت رفاته بعد ذلك إلى فرنسا عام ١٦٦٧ بعد أن دفن في احتفال شهده الشعب الفرنسي في كنيسة «سانت جنفيف دي مون»[١] Sainte Jenevieve du mont وقد اخرجت رفاته مرة أخرى لكي تودع متحف الآثار الفرنسية في عام ١٧٩٩ أسوة برفات عظماء فرنسا في ذلك الحين ، ثم نقل للمرة الأخيرة إلى كنيسة سان جرمان دي باري (Saint German de Paris) حيث أودعت مصلاة القلب المقدس وكتب على قبره العبارة التالية : » «ديكارت الرجل الأول الذي نادي بحقوق العقل البشري وضمان هذه الحقوق منذ عصر نهضة الآداب الرفيعة في أوربا»[٢]

= نشبت بين فريق القصر (الملكة ان النمساوية ومازاران) وبين البرلمان في عام (١٦٤٨ - ١٦٥٣) . ومما يذكران الملك لويس الرابع عشر كان آنئذ لم يبلغ الرشد بعد.

(١) Alquie, f: Descartes, Harier Boivin Paris, 1956 p 168.

(٢) Cresson; Descartes 37

تعليق وتقييم

تبين لنا مما سبق أن حياة الفيلسوف قد ضمت مراحل ثلاث متمايزة من ناحية ومترابطة من ناحية أخرى هي:

أ ـ المرحلة الأولى:

وتمثل المرحلة التي قضاها في كلية لافليش للآباء اليسوعيين، حيث تلقى أصول التعليم اليسوعي على يد آباء اللاهوت، كما درس اللغات القديمة، والمنطق، والأخلاق والرياضيات، والميتافيزيقا.

وتعد هذه المرحلة من المراحل الهامة والخصبة في حياة «ديكارت» العقلية، لما اشتملت عليه من تنوع في المناهج التي كانت تدرس من ناحية، وكذلك لما استفاده من الصلات التي كونها مع بعض معلميه في لافليش، من رجال اللاهوت ذوي الآراء السديدة، والاهتمامات الواسعة في مجالات العلم والفلسفة والدين، ومن ثمة أسهمت هذه المرحلة في بناء فكر الفيلسوف وإذكاء روح النقد العقلي عنده، فأخذ ينقد مناهج التدريس وطرقه في هذه المدارس، ويبدي آراء جديدة مغايرة لما تلقنه فيها تتعارض مع الآراء والنظريات المتوارثة التي كانت تفرض سلطانها على عالم الفكر بصورة خطيرة.

ب ـ المرحلة الثانية:

قضى الفيلسوف هذه المرحلة متنقلاً بين بلدان أوربا، فسافر إلى سويسرا وهولندا وإيطاليا والتيرول وألمانيا، وقد اكتسب في هذه المرحلة خبرات شخصية

واسعة بعادات وتقاليد هذه البلدان، وبثقافات شعوبها، كما وجد في بعضها الآخر سكناً هادئاً يأوي إليه، ويستريح فيه، مما أتاح له أن يستجمع شتات أفكاره ويذكيها، وهذا ما حدث له في هولندا وألمانيا حيث تبدت له أفكار أروع مؤلفاته «قواعد في المنهج» و «المقال عن المنهج» الذي أراد أن يحقق فيه حلمه في بناء الفلسفة الجديدة، التي حمل على عاتقه مهمة بنائها بعد إعادة النظر فيها.

جـ ـ المرحلة الثالثة:

تمثل هذه المرحلة الفترة التي أقام فيها بهولندا وكتب فيها أهم وأعظم مؤلفاته «قواعد لهداية الذهن» في عام ١٦٢٩، وهذا المؤلف عبارة عن رسالة في المنطق الجديد المعارض لمنطق «أرسطو» التقليدي كما كتب في هذه الفترة أيضاً «رسالة في العالم» عام ١٦٣١ وصرح فيها بدوران الأرض لكنه أخفى رسالته مخافة بطش السلطات ولا سيما بعد أن سمع بحادثة حرق محاكم التفتيش للعالم الإيطالي «جاليليو».

وفي هذه المرحلة كتب «ديكارت» «مقال في المنهج» عام ١٦٣٧ حيث بين فيه تاريخ أفكاره وخصائص منهجه، كما وضع كتابه «التأملات في الفلسفة الأولى» عام ١٦٤١ الذي كشف فيه عن أفكاره في الميتافيزيقا عامة، والنفس الإنسانية وفي الأدلة على وجود الله. ثم ألف كتاب «مبادىء الفلسفة» في عام ١٦٤٤ حيث عرض فيه بإيجاز لفلسفته، وبين مدى اختلافها عن فلسفة القدماء. ثم «رسالة في انفعالات النفس»، وهي رسالة في الأخلاق وفي كيفية السيطرة على انفعالات النفس وشهواتها.

بعد أن عرضنا لحياة الفيلسوف يجدر بنا الوقوف عند بعض أحداثها التي تركت آثاراً عميقة في حياته الفكرية بغرض تحليلها والتعليق عليها ومن هذه الحوادث حادثة اكتشافه للمنهج التي عاشها بين عامي ١٦١٩ ـ ١٦٢٠ وكان الفيلسوف ينزل في ألمانيا ـ بعد أن غادر هولندا إليها ـ في بلدة صغيرة تسمى «نويبرج» تقع على نهر الدانوب يقول «ديكارت» «كنت عائداً من الاحتفال بتنصيب الأمبراطور فاضطرني الشتاء للإقامة في هذه القرية الهادئة التي خلت من اللهو ولم يكن هناك لحسن الحظ ما يشغلني من هموم أو أهواء، فكنت في عزلة مع نفسي

طيلة اليوم في حجرة دافئة حيث كنت أشغلُ الفراغ بحديث نفسي وتصريف خواطر فكري»[1]

فمـا هو حلم «ديكـارت»؟ لقد قسم بـاييـه مؤرخ حيـاة الفيلسـوف هـذا الحلم إلى ثلاثة أحـلام: تحكي أحداث الحلم الأول كمـا ذكر «ديكـارت» إنه كـان يسيـر في الـطريق فشعـر بفـزع شـديـد أفقـده تـوازنـه، وعنـدمـا حـاول أن يتمـالك نفسـه هبت عليـه ريـح عـاتيـة أسقـطتـه، فهـرول مسـرعـاً متعثـراً إلى مصـلاة كنيسة مـدرسته وعنـد دخولـه لمح شخصـاً ـ رجلاً ـ كـان يعـرفـه ولما هم للقاءه وتحيته هبت عليه ريحاً عنيفة جعلتـه يصطدم بجـدار الكنيسة. وفي اللحـظة نفسهـا التقي بـرجـل آخـر طلب منـه بلهجـة مهـذبـة أن يقـابـل صديقاً يود إهداءه شيئاً ثميناً. لكن «ديكارت» اعتقد أن الهدية لن تخرج عن شمامة مستوردة من الخارج. تيقظ «ديكارت» بعد هذا الحلم القصير وهـو يظـن أن ما حدث له إنما قد آتاه بتدبير روح شريرة. ومما أكد لديه هذا الظن هو شعوره بعدم التوازن.

أما أحداث الحلم الثاني: فيذكر أنه بعد رؤيته للحلـم الأول استـدار في مخدعه ورقد على جانبه الأيمن، وصلى للعذراء صلاة قصيرة واستغرق في النوم، وفي أثناء ذلك رأى حلما ثانياً أقصر من الأول لكنه أشد رهبة وعنفاً منه، فقد خيل له أنه مستيقـظ ويـرى غرفته تلمع بأشعة نور قوي،. غيـر أنه تنبه بعد هذه الرؤيـة فاستيقظ وفكر باطمئنان في أحداثها ثم عاود النوم من جديد حيث رأى حلمه الثالث الذي رأى فيه كتابين فـوق منضدته أحدهما يمثل قاموس ابتهج له بعمق، والثاني كان يمثل مجموعة من مختارات الأشعار التي ما أن تصفحها حتى وقعت عينيه على بيـت من الشعر للشاعر اللاتيني «أوزونيـوس» Ausone أعجبه كثيـراً يتساءل فيـه الشاعر عن أي الطرق في الحياة يتبع؟ Quod Vitae Sectabor Iter ويذكر الفيلسوف أنه في أثناء تصفحه لهذا الديوان قدم له شخص مجهول قصيدة أخرى لنفس الشاعر تبدأ بكلمات «نعم أو لا» وعنها دار حديث بينه وبين «ديكارت» أنه يعرفها ويعرف مكانها من كتاب المختارات الشعرية، وفي اللحظـة التـي بدأ البحـث فيهـا عن

(١) A.T: Oeuvres V6 p 11.

القصيدة في الكتاب لاحظ اختفاء القاموس، الذي كان قد ظهر بعد ذلك وقد تغير شكله ومحتوياته،ويذكر «ديكارت»: أنه وجد صوراً جميلة داخل كتاب «مختارات الشعر» وبعد لحظات اختفى الشخص المجهول، واختفت الكتب.

وقد حاول «ديكارت» تفسير هذه الرؤى الثلاث التي ظهرت له فذهب في اعتقاده إلى أن القاموس إنما يرمز إلى وحدة سائر العلوم أو العلوم في اتحادها، كما أن مختارات الشعر ترمي إلى اتحاد الفلسفة بالحكمة. ورؤيته لديوان الشعر الأخير قد فسره أو رمز إليه باتحاد الفلسفة بالحكمة، كما جعله يعتقد في أهمية الإلهام لدى الشعراء، وأنه منبع حكمة تعلو تفكير الفلاسفة.

وعلى هذا النحو فقد تصور الفيلسوف أن أحلامه ما هي إلا رسالة من «روح الحقيقة» Esprit de Verite وقام على أثر ذلك بصلاة لله وللعذراء كما نذر أن يحج إلى أقدم الأماكن المقدسة عند الكاثوليك وهو «نوتردام دولوريت».

وهكذا يتضح لنا بداية التفكير في المنهج. «رؤية» أو حلم لعله إلهام إلهي كما يقول بعض المفسرين ثم تفسير الفيلسوف له بإلهام روح الحقيقة التي وعدته بأن تفتح له خزائن جميع العلوم «على حد قول مؤرخي حياته»[١]

وتطالعنا حياة «ديكارت» على ما يعرض لها «آدم» و «تانري» في مؤلفهما، إلى أن الاتجاه الديني الذي دفع الفيلسوف إلى تفسير رؤياه واعتقاده بأنها من وحي أو روح الحقيقة إلى ميل الفيلسوف الطبيعي إلى التصوف والإشراق الوجداني، ليس أدل على ذلك من قيامه بتقديم الشكر لله والعذراء.

أما «بابيه» فإنه يرجع هذا المبرر السابق فيذهب إلى أن رؤية «المنهج» أو كما فسرها الفيلسوف على هذا النحو إنما يرجع إلى ما تردد عن انضمام «ديكارت» لجماعة سرية تعرف بإسم «جماعة روز كروا»، كان المنتمون إليها يمارسون مذهباً سرياً غريباً، من بين مبادئه القيام بعلاج المرضى بالمجان إذ اعتقدوا أنهم مكلفون إنسانياً بتخفيف آلام الناس وفي سبيل ذلك تعمقوا في دراسة علم الطب وأجادوا دراسة العلوم الطبيعية بمختلف فروعها وخاصة الكيمياء[٢].

(١) Baillet: la Vie p48.

(٢) Baillet, A:la Vie Vi p09

يقول «شارل آدم» في «ديكارت» حياته ومؤلفاته «. . . أن المقدمات أو البدايات التي مهدت لحلم المنهج هي حالة التصوف والإشراق التي كانت تغمر الفيلسوف، وكان من دوافع ذلك انضمامه إلى جماعة «روز كروا» السرية التي كان ممارسة الطب والعلاج بالمجان من أسمى أهدافها»[1]

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول هذا الموقف، الذي يؤول سلوك الفيلسوف الحادث في ليلة العاشر، بأنه الهام إلهي، وبأنه كان مهيئاً له، بسبب انضمامه إلى هذه الجماعة السرية السابقة الذكر.

ومع أن «بابيه» مؤرخ حياة «ديكارت» يذكر أنه قد اكتشف في تلك الليلة «أسس علم عجيب»[2]. إلا أن تاريخ حياة «ديكارت» يفيد أنه لم يقدم أي اكتشاف علمي معين لا في وقت هذه الرؤية أو بعده بزمن. ومن المؤكد أن اكتشاف مبادىء الهندسة التحليلية لم يحدث إثر هذه الرؤية الصوفية.

وإذا عدنا إلى «كتاب المقال في المنهج» لديكارت فسوف نجد إجابة على هذا الموقف المحير الذي وضعه أمامنا اختلاف آراء المؤرخين حول الصلة بين رؤية العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ واكتشاف المنهج فهو يقول في بداية هذا المؤلف: إنه كان شارعاً في البحث عن منهج يكفل به الصدق واليقين في العلوم، كما أنه لم يكن يريد له أن ينشأ فجأة بدون مقدمات أو أصول. لقد كان هو ذاته يمهد العقول له ويعطي للناس مهلة ووقتاً كافياً حتى يتهيؤا لقبوله ويقتنعوا بجدواه. وهذا القول الديكارتي يؤكد أن المنهج لم يكن وليد حادثة العاشر من نوفمبر بصورة مباشرة وإن كانت هذه الحادثة مقدمة أولى أو حدس أولى أو الهام للفيلسوف، حدث له في بداية طريقه الطويل في البحث عن منهج للعلوم.

ويفسر «بابيه» أحلام «ديكارت» فيذكر أن حادثة الاكتشاف قد انطوت على نبوءة اختيار الهي واصطفاء رباني للفيلسوف وهذا ما أشار إليه الحلمان الأولان، وهو كذلك إشارة إلى وحدة العلوم أو انضمامها بعضها للبعض الآخر. وهذا ما عبر

---

(١) Charles A: descartes oeuvres P89.

(٢) Ibid

عنه برمز القاموس وديوان الشعر الذي يفيد انضمام الفلسفة إلى الحكمة.

والحق أن هذا الاكتشاف قد افصح عن وحدة العلوم، وكشف عن الصلة بين الله والمنهج، فالدعوة قد وردت إليه من الله لامن شيطان خبيث. فألزمته تبعة البحث عن المفتاح - الذي سيفتح كنوز سائر العلوم - ودعته إلى الكشف عنه في نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار في الحجر الصوان.

ولكن إذا كانت بعض الآراء ترفض أن تكون هناك ثمة صلة بين حادث العاشر من نوفمبر وتأليف «المقال في المنهج» باعتبار أن الأخير قد كتب بعد حوالي عشرين عاماً من ثورة الاكتشاف. إلا أننا نتلمس من خلال قراءة «المقال» سريان روح وحدة العلوم، وفكرة الضمان الالهي التي انسحبت فيما بعد وأصبحت في قمة النسق الاستنباطي لمذهبه، فالله هو الضامن لصدق الحقائق الواضحة المتميزة. ونستطيع أن نتلمس فكرة النور الفطري أو الطبيعي (نور العقل) الذي ينبغي على كل إنسان أن يكتشفه بنفسه ويستشعره بذاته ويؤمن بأنه علة ما تنطوي عليه أفكاره من صحة وبداهة.

وجدير بالذكر أن حادث ليلة العاشر من نوفمبر قد أول إلى حد كبير، كما صوره البعض غامضاً في هدفه مبررين ذلك بأن «ديكارت» نفسه كان لا يعرف بصورة جلية حقيقة هذا العلم، ودليل ذلك أنه أخذ يدعو الله والسيدة العذراء أن تعينه على مشقة الطريق وتهديه في هذه المهمة[1].

ونلمس من نصوص «جوييه» البعد الديني في مسألة هذا الاكتشاف وكيف أن العودة الديكارتية إلى الله والسيدة العذراء إنما تعني زيادة النزوع الروحي عنده.

وإذا كانت بعض الآراء قد ذهبت إلى القول بازدياد نزعة الفيلسوف الروحية والدينية إبان اكتشاف منهجه، فإن البعض الآخر قد صرح: بأن رؤياه تنطوي على

---

(١) Gouhier, H: la pensee Religieuse de Descartes, Paris vrin 1924p43.

تجربة صوفية اتجهت به إلى الدعاء لله والقيام بزيارة عذراء لوريت في إيطاليا.

ويرجح أن هذا الكشف العظيم لديكارت الذي رمزت إليه رؤياه، إنما قد أشار إلى وحدة العلوم أو ائتلافها في الحكمة التي تنطوي عليها نفوسنا ونستلهمها من نور عقولنا الطبيعي، وأن الله قد ألقى على ديكارت تبعة بنائها.

ثانياً ـ مؤلفاته

عرض تفصيلي لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها :

كان لديكارت مؤلفاته الكثيرة، كما كانت له مراسلاته المتعددة مع كبار مفكري عصره.

وهذه قائمة بمؤلفاته : ـ

١ ـ «قواعد لهداية العقل» .Regles pour La Direction de L'esprit

وصدر في عام ١٦٢٨ وهي رسالة في المنطق الجديد المعارض لمنطق «أرسطو».

٢ ـ الخواطر الخاصة ١٦٦٩ Cogitations Private وهي خواطر شخصية، وتأملات خاصة بالفيلسوف دونت في صورة مذكرات في كراسة بإسم «الأفكار الخاصة». كان ينشد من خلال سطورها وضع أصول علم جديد عجيب.

٣ ـ ملخص الموسيقى Musica Compenduim وهو مخطوط اهتم فيه بدراسة فن الموسيقى وصلته بالإنسان

٤ ـ الأولمبيات ١٦١٩ Olympica وهي كراسة صغيرة على غرار المذكرات التي كتبها. وهذه المؤلفات الثلاثة عبارة عن مجموعة من المخطوطات كتبها في مطلع حياته العلمية.

٥ ـ رسالة في العالم والضوء Le Mond وهي الرسالة التي أهداها إلى العالم. وقد انتهى منها عام ١٦٢٩ وكان على وشك نشرها غير أنه امتنع عن ذلك خشية بطش الكنيسة، إذ كان قد أثبت فيها عن طريق البراهين العلمية دوران

الأورض حول الشمس وكانت هذه النقطة (وهي دوران الأرض حول الشمس محور البحث في جميع أجزاء الرسالة).

ويبحث «ديكارت» مع الأب مرسين Mersenne هذا الموقف فيقول بصدده «إنني حاولت أن أفصل هذه الفكرة عن الرسالة غير أني لم أتمكن من ذلك إذ أنني لو فعلت هذا لاختل نظامها وتعرضت لنقص كبير، ولما كان «ديكارت» حريصاً على ألا تتعرض له السلطات بمهاجمة آراء الكنيسة في هذا الموضوع، ولما كان حذف بعض الأجزاء يخل بنظام الرسالة، فقد قرر إلغاءها بعد أن تصور أن خطأ فكرة دوران الأرض ستؤدي إلى تحطيم أسس فلسفته، لأن هذه الأسس تؤدي إلى البرهنة على وجود هذه الحركة.

لكنه عاد بعد ذلك وعدل عن فكرة حرقه وأخرجه إلى النور عام ١٦٧٧ ومن ثم ظهر مؤلفه مضيفاً إليه جزء بعنوان «دراسة في الإنسان» Traité de L' Homme .

٦ - بعد ذلك نشر «ديكارت» كتابه في الطبيعة وبحث فيه انتقال الأشعة الضوئية في الأوساط المختلفة، وهي المعروفة بنظرية «انكسار الضوء» Deoptriques ، ثم قام بكتابة مقالين أحدهما عن الظواهر الجوية «الآثار العلوية» Meteores حيث عرض فيه لنظريته عن موضوع «الشموس الخداعة» والآخر عن «قوس قزح».

أما المقال الثاني فكان يبحث في الهندسة Geometrie ثم نشر المقالين مضيفاً إليهما افتتاحية بعنوان «مقال في المنهج» Discours de la Methode يبين فيه كيف يمكن للإنسان أن يستخدم عقله، بحثاً عن الحقيقة في العلوم؟ مضيفاً إلى ذلك علوم الانكسار والظواهر الجوية والهندسية، التي تمثل محاولات لتطبيق هذا المنهج، وقد ظهر هذا الكتاب في عام ١٩٣٧، ومما يذكر عن هذا المؤلف، أن «ديكارت» قد استخدمه في محاولة لمعرفة اتجاه الرأي العام، فلاقى نجاحاً منقطع النظير ويرجع ذلك إلى سببين: أولهما: ظهوره بدون إسم مؤلفه وثانيهما: كتابته بلغة فرنسية، وطرحه لموضوعات ومسائل يستحيل علاجها إلا من خلال كتابتها باللغة اللاتينية.

٧ - «التأملات في الفلسفة الأولى» Meditations Metaphysique والتي صدرت

تحـــت إســـم "Meditations de Prima Philosophie ın qua existentia et animaeimmortalitas demonst ratur".

وقـد نشرهــا عام ١٦٤١ . وهــي تمثــل أروع ما كتـب «ديكارت» في الميتافيزيقا، وفي النفس الإنسانية، وفي الأدلة على وجود الله وكان الهـدف من تأليفها، هو التوسع في الفلسفة، التي أبرز معالمها الرئيسية، ولذلك فقـد كتبهـا باللغة اللاتينية مهدياً إياها إلى عمداء كلية اللاهوت المقدسة وأساتذتها ببـاريس ورأى الفيلسوف أن يعرضها على فلاسفة عصره، قبل أن يقوم بطبعها من أمثـال «جاسندي» Gassendi و «أرنو» Arnauld و «هوبز» Hobbes لابداء آرائهم فيها، ثم يقوم هو بالرد على اعتراضاتهم في مخطوطته. وهي الاعتراضات التي نشرها مع ردوده عليها، لذلك فقد ظهرت التأملات متضمنة لبراهين وجود الله وخلود النفس الإنسانية في عام ١٦٤١ .

وقد ظهرت في باريس في عام ١٩٤٧ ترجمتان للكتاب، أحداهما الترجمة الفرنسية، التي قام بها الدوق لونيس Luynes والأخـرى هي ترجمـة «كلير سليبه» Clerselie صديق الفيلسوف للاعتراضات والردود، وقام الفيلسوف بمراجعتها وذلك في عام ١٦٤٧ .

ويحتوي مؤلف التأملات للفيلسوف على ستة تأملات يعرض «ديكارت» في الأول منها: للبحث عن الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك. أما الثاني: فيبحث فيه عن طبيعة النفس الإنسانية مبرهناً على أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد وفي التأمل الرابع يعرض الفيلسوف لمشكلة وجود الله وصفاته. وفي الخـامس: يتأمـل في جوهـر الأشياء المـادية، وفـي التمـايز الحقيقـي بين النفس والجسـد الإنساني. ويذكر «ديكارت» في رسالة إلى الأب مرسين P. Mersenne أن التأملات تتضمن الأسس التي يقوم عليها علم الطبيعة، ولكنه طلب منه ألا يصرح بمثل هذا الرأي حتى لا يثار في وجهه الصعوبات من قبل المدرسيين.

٨ ـ أما عن «مبادىء الفلسفة». Principes de la Philosophie.

فهو يعد من أهم كتبه، يتضمن عرضاً لفلسفتـه في تعريفاتهـا ومجالاتهـا وأقسامها ومدى أهميتها، واختلافها عن فلسفة القدماء.

ألفه الفيلسوف في مناسبة الهجوم الشديد الذي وجهه المدرسيون (الإسكولائيون) لفلسفته، وكان «ديكارت» قد ألفه وسعى إلى نشره لهدفين: أولهما: هو تعريف الجمهور به وإقناعهم بفلسفته الجديدة، ولا سيما وقد تميز بأسلوب بسيط ميسور، وثانيهما: هو السعي إلى هدم أصول الفلسفة المدرسية التي حاربت مذهبه وفندته.

وقد ظهر الكتاب في أمستردام في العاشر من يوليو عام ١٦٤٤ مكتوباً بلغة لاتينية، وترجم بعد ذلك إلى الفرنسية وأجاز «ديكارت» نشره بعد مراجعة الترجمة وإضافة مقدمة إليه. كانت في الأصل رسالة كتبها إلى الأب بيكو مترجم المبادىء.

وقد سعى «ديكارت» لدى علماء وأساتذة السربون في سبيل إفساح مجال لهذا الكتاب داخل الجامعات وقتها، لا سيما وإنه تضمن هجوماً على المدرسيين ودفاعاً عن المذهب العلمي الجديد الذي حمل لوائه.

ومن الجدير بالذكر أن «ديكارت» قد أهدى هذا الكتاب إلى الأميرة إليزابيث، الإبنة الكبرى لفردريك الخامس ملك بوهيمياً.

يحتوي الكتاب على أربعة أجزاء الأول: هو مبادىء المعرفة البشرية، وهو ملخص لكتاب التأملات، والثاني: بعنوان مبادىء الأشياء المادية، وعنوان الجزء الثالث «في العالم المرئي» أما الجزء الرابع فكان تحت عنوان «في الأرض».

٩ ـ البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي La Recherche De La Verite Par La Lumière Naturelle.

١٠ ـ رسالة في انفعالات النفس Traite de passions de L'ame كتبها في عام ١٦٤٩ في رسالة تتميز بالطابع الأخلاقي والديني، يبحث فيها الفيلسوف الطريق العلمي للسيطرة على الأهواء والشهوات، من أجل الوصول إلى حياة سعيدة فاضلة كان يترسمها من خلال رسائله إلى الأميرة إليزابيت التي شجعته صلته بها على الاستقرار في هولندا ذلك البلد الهادىء الذي أحبه وشغف به يقول كيني عن الرسائل الديكارتية: «لقد كانت على درجة عالية

من القيمة، كما مست موضوعات كثيرة في مجالات مختلفة: كالمعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق، وفلسفة العقل، وقد استطاع «ديكارت» من خلالها أن يعبر عن وجهة نظره ويفسر مذهبه»[1].

(١) Kenny, Antonny: Philosophical Lettres, Minnesota Press, Minneapolis 1981.

الفَصْلُ الثَّالِث

المنهَج الديْكارتي

١ ـ مدخل إلى المنهج عند «ديكارت».
٢ ـ دور الرياضة في تأسيس المنهج.
٣ ـ أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج، وعوامل أخرى.
تعليق وتقييم.
٤ ـ أسس المنهج الديكارتي.
٥ ـ أسباب أو علل توقع الإنسان في الخطأ.
٦ ـ قواعد المنهج.
٧ ـ مشكلة المنهج بين «أرسطو» و «بيكون» و «ديكارت».

١ ـ مدخل إلى المنهج عند «ديكارت» :

بعد أن قدمنا فيما سبق لحياة الفيلسوف ومؤلفاته نمهد في هذا الموضع ـ النشأة التاريخية لظهور المنهج ـ لعرض الميتافيزيقا الديكارتية بكل أبعادها.

لقد جاءت هذه الميتافيزيقا وهي تنطوي على المنهج، ومن هنا كانت أهميتها. والمنهج الديكارتي وإن كان قد ظهر في ميتافيزيقاه جديداً كل الجدة مغايراً لما سبقه من مناهج إلا أن الاتجاه للمنهج بصفة عامة لم يكن وليد الفكر الديكارتي بل سبقه بوقت غير قليل.

لقد كان «فرنسيس بيكون من أوائل من نادوا باتباع منهج جديد يمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة. فأخذ في نقد المنهج القياسي القديم وحاول فك جمود العلم الذي انحصر في هذا المنهج كما نقد المدرسيين الذين انغلقوا داخل مذهب «أرسطو».

لقد رفض «بيكون» الجمود في مجال البحث. ولا يعني هذا الموقف البيكوني أي تشابه مع الموقف الديكارتي الذي ذهب يفند هو الآخر ويهدم في الآراء والنظريات المتوارثة، ذلك لأن «ديكارت» كان يشك من أجل الوصول إلى اليقين ثم بعد ذلك تتولد لديه سلسلة من اليقينات الأخرى على نحو ما تشير فلسفته إلى يقين وجود النفس مؤدياً إلى يقين وجود الله ومنه إلى وجود العالم. في حين أن ثورة بيكون أو شكه في العلوم كان الغرض منه الوصول إلى اليقين النهائي في كل موضوع معروض للعقل والذي لا يبدأ منه مرة ثانية لحصوله على اليقين الكامل.

لقد كان «بيكون» يتوجس من جمود العلم إلى حد أنه كان يخشى اليقين ذاته

وهو يعبر عن ذلك بقوله: «إن منهجنا ومنهج الذين أنكروا إمكان بلوغ اليقين يلتقيان من بعض الأوجه في بدايتهما ولكنهما يختلفان أشد الاختلاف ويتعارضان تماماً في نتائجهما فبينما هم يؤكدون صراحة أن لا شيء يمكن معرفته بموجب منهجنا الحالي. وبينما يمضون في الخطوة التالية إلى تحطيم قدرة الحواس والعقل، نخترع نحن ما يقدم لهما العون»(١)

ومن بين الفروق التي يجب أن تذكر بين «بيكون» و «ديكارت» أن الأول قد أهمل منهج الرياضة. في حين كان «ديكارت» أول من تنبه إلى ضرورة تطبيقها، بل لعله قد أراد أن يطبقها منهجاً للميتافيزيقا لما تتميز به من دقة ويقين ومن بداهة ووضوح Clair .

ويبدو أن تجربة المنهج أو الإحساس الأولى به كانت قد ظهرت بوادرها عند الفيلسوف خلال مرحلة شبابه ويذكر ذلك معلموه في مدرسة لافليش الذين أشاروا إلى شغفه بالرياضية والهندسة. كما كان دائم التفكير في منهج الهندسة المستند إلى المسلمات Presuppositions، والتعريفات Definition والبرهان Raiseonnement ..

لقد كان للمنهج بذور عميقة نشأت مع الفيلسوف وتغلغلت في تفكيره منذ مرحلة تعليمه الأولى، وتشهد بذلك محاولاته الأولية لطرق هذا الباب قبل أن يقوم بكتابة مؤلفه الكبير «المقال في المنهج». فقد أبانت كتاباته عن مجموعة كبيرة من المخطوطات التي ترجع إلى عهد الشباب، وقد دونت في مذكرات صغيرة وكان «بابيه» مؤرخ حياة «ديكارت» قد ذكر هذه المؤلفات التي بلغت عشرة وهي البرناسوس Parnassus وملاحظات عن العلوم Observation والجبر Algebra وكذلك كراسات ديموقراطية Democratica ومقدمات "Praeambula" والأوليمبيقا Olympica ودراسة للعقل السليم Stadium bona mentis وملخص في الموسيقى أو المجمل في الموسيقى Compendium Musica وأيضاً مخطوطته قصر العجائب Thaumantis Regia .

(١) The Philosophical Works of Francais Bacon (Nouvum Organanum 1 - 37.
نقلاً عن الأستاذ الدكتور حبيب الشاروني ـ فلسفة فرنسيس بيكون الدار البيضاء ١٩٨١.

وقد أبانت هذه المؤلفات عن اهتمام «ديكارت» بالمنهج حيث أنه كشف في إحدى هذه الخواطر (المخطوطات) عن منهج استدلالي للعلوم.

لقد ألف «ديكارت» مجموعة كتاباته وهو محوط بمناخ علمي أو فكري، وبعصر اصطرعت فيه الاتجاهات العلمية والدينية[1].

وكان شغله الشاغل ينصب على المنهج، ووحدة العلوم منذ البداية فقد قيل عنه معلميه: أنه كان دائب البحث في المسائل العلمية، وكان كأنه يحاول البحث عن منهج، كما كان مولعاً بعلم الهندسة وبالرياضيات.

ومنذ عام ١٦١٨ و ١٦١٩ وهي سنوات أحلام الفيلسوف الشاب وتطلعاته العلمية التي عبر عنها في صورة كراسات أو مخطوطات (وهي كتابات صغيرة مكتوبة بخط اليد) Manuscript[2] وكان بعضها يبحث في شتى المسائل العلمية والبعض الآخر يتعلق بالأحوال النفسية والأحلام الفلسفية. ومما يؤكد اهتمام الفيلسوف بمسائل العلم أنه قد تعرف في بريدا عام ١٦١٨ بهولندا على صديق حميم، كان يعمل طبيباً مثقفاً على دراية بقضايا الرياضة والطبيعة، أنه «إسحق بيكمان» الذي أهداه «ديكارت» في ٣١ ديسمبر عام ١٦١٨ مخطوطه «ملخص الموسيقى»، وتفصح رسائله له عن غبطته بهذه الصلة الحميمة التي ربطت بينهما والتي عبر عنها في بعض رسائله ـ كما سبقت الإشارة ـ .

ومن ملاحظة مخطوطاته التي ألفها في مرحلة الشباب يبرز أمامنا اهتمامه بفكرة المنهج ففي مخطوطته «برناسيس» يصرح بأنه قد استعان بأحدث الوسائل العلمية والأدوات، كما استخدم أدوات رياضية وهندسية أعانته في مسائل الرسم والقياس. أما مخطوطته «الخواطر الخاصة» فقد ذكر فيها أنه كان يسعى إلى وضع أصول علم جديد.

وجدير بالذكر أنه التقى في عام ١٦٢٠ بمجموعة من مشاهير العلماء أمثال فولهابر Faulhaber ، وكان «ديكارت» يقيم وقتذاك في ألمانيا وكان الأول يشجع

---

(١) Scruton. Roger: From Descartes To Wittgenstein A Short History of Modern Philosophy, London Boston Henley 1981.

(٢) Manuscrit: Livre ecrit a la main.

العلماء على وضع حلول للمعضلات الرياضية التي كان «ديكارت» يسارع بتقديم حلول لها أسوة بغيره من العلماء الألمان. ولو أضفنا إلى ذلك قول «ديكارت» بأنه كان شغوفاً بقراءة أبحاث بيتر روث Roth.p (وبنيامين برامر» وأنه حاول أن يحذو حذوهما في استخدام بعض الأدوات[1]. لتبين لنا المدى الذي وصلت إليه اهتمامات «ديكارت» بالمنهج.

وتتضح أمامنا الرؤية المنهجية لديكارت إبان لقاؤه بالكردينال دي بيرول مؤسس جماعة الأوراتوار في عام ١٦٢٧ وما ترتب على ذلك اللقاء المشهود من تقدم في المشروعات والأحلام العلمية، ومحاولة القيام ببناء فلسفة تتفق مع الدين وتنهض بالعلم.

كانت ثمار هذه المرحلة متبلورة في القواعد لقيادة العقل. "Regulaead directionem Ingenii" وهذا الكتاب يعد المؤلف الأساسي لديكارت في المنهج غير أنه لم ينته منه ولم ينشره[2]. وانتهت ثورة المنهج في فكر «ديكارت» إلى كتابة مؤلفه الرئيسي «مقال في المنهج» 'Discours de la Methode'' مع بحوث في «انكسار الضوء» Dioptriques و «الآثار العلوية» Meteores والهندسة Geometrie .

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد تخلل هذه المرحلة ما بين عام ١٦٢٨ و١٦٣٧ مجموعة أبحاث علمية ورسائل نخص بالذكر منها مؤلفه المشهور في العالم Le Monde متضمناً لقسميه الرئيسيين في «الضوء» La Lumiere وفي «الإنسان» Traite de L'Homme .

وتابع «ديكارت» ـ بعد مرحلة عرض بحوثه ومؤلفاته العلمية ـ كتابة آرائه في الميتافيزيقا غير أن هذه المرحلة الميتافيزيقية من تفكيره لم تكن تخلو تماماً من البحث العلمي فقد كتب عدد من الخطابات Correspondance ثلاثة منها إلى

---

(١) نازلي اسماعيل، الفلسفة الحديثة، رؤية جديدة ـ مكتبة الحرية الحديثة ـ عين شمس ١٩٧٩ ص ٧٩.

(٢) A. T, Oeuvres. V6 p 36.

مرسين يناقشه في أصل الحقائق العلمية «الحقائق الأبدية» Les Verites eternelles وموقفه منها.

من هذا العرض المجمل لمؤلفات «ديكارت» ولاهتماماته منذ سنوات الدراسة يتضح لنا اهتمامه العميق بمسائل العلم، ومتابعته لتطوراته التي بدت بوضوح من خلال مناقشاته، وعرض آرائه مع علماء عصره، مما يؤكد أن أبحاثه وجميع مؤلفاته السابقة على ظهور المقال في المنهج، كانت كلها تؤكد صدق اتجاهه نحو بلورة منهج للعلوم، وسعيه الجاد المخلص في بناء فلسفة عقلية تتفق مع الدين، وتساير تطور العلم بل تعمل جاهدة على نهضته والارتفاع بشأنه في سبيل مصلحة الإنسان وخدمته. ولكن ما هو المنهج؟ وهل يمكننا وضع تعريف له في هذا الصدد؟

إن المنهج هو «فن البرهان العقلي الذي يمكن استخدامه في العلوم الرياضية والطبيعية على السواء»[1] ولقد ظهر «لديكارت» فيما بعد ضرورة أن يكون هذا المنهج واحداً أي أن ينطوي على الأمور الروحية التي تشتمل عليها الميتافيزيقا، وهكذا يصل «ديكارت» إلى مرحلة الوحدة بين المنهج والمعرفة وكانت هدفاً يسعى إلى تحقيقه.

وتبدأ قصة المنهج منذ أن قام «ديكارت» يجوب أوربا حيث استقر به المقام في الفترة ما بين عام ١٦١٩ حتى عام ١٦٢٠ في ألمانيا، «عندما استدعته الحروب التي لم تكن قد انتهت بعد ـ على حد قوله ـ وفي أثناء إقامته في ألمانيا عندما حدثت له أزمة عقلية وألجأه الشتاء القارس لقرية دافئة حيث كان يفرغ كل خواطره داخل حجرته، ويحدث نفسه وإذا به في العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩ يقوم باكتشاف أسس علم هام، هو محتوى كتابه «المقال في المنهج». ففي داخل حجرته الدافئة كان يصرف وقته في التحدث لنفسه والتمعن في خواطره فأتته رؤية اشتملت على ثلاث رؤى فقد رأى في نومه ـ رؤيتين أوليتين تنبآنه بأن الله قد اختاره واصطفاه لاكتشاف الحقيقة. أما الرؤية الثالثة فيرى فيها قاموس (وربما أشار معنى هذا القاموس إلى تضمن العلوم كلها في علم واحد) ثم يرى ديوان شعر (وهو يفيد ـ كما

---

(١) نازلي اسماعيل: الفلسفة الحديثة ص ٩٩.

فسره هو ـ انضمام الفلسفة إلى الحكمة، وهذا يعني ثلاثة اعتبارات:

أولاً: إن العلوم جميعاً ممثلة في علم واحد، وأن مفتاح واحد يفتح كنوزها.

ثانياً: إن الدعوة التي تلقاها الفيلسوف للبحث عن ذلك المفتاح قد أتته من لدن الله، لا عن طريق شيطان ماكر.

ثالثاً: إن البحث عن المفتاح يكمن في نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار في الحجر الصوان، ومغزى هذا الكشف الديكارتي الذي حدث في ليلة العاشر من نوفمبر يفيد بأن العلوم كلها واحدة تتجمع في الفلسفة أو الحكمة التي نجدها كامنة في أنفسنا، وأن الله قد اختار «ديكارت» لبنائها.

(٢) دور الرياضة في تأسيس المنهج :

المنهج عند «ديكارت» كما عبر هو عنه : «جملة قواعد مؤكدة تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ ، وتمكنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته ، دون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة .

وقد تساءل الفيلسوف أثناء وضع منهجه عن الهدف من الدراسات والبحوث التي لا يعرف منها الإنسان إلا آراء ظنية ، أو أفكار احتمالية ، ويجيب الفيلسوف على ذلك : بأن حالة الجهل التام بها ، خير من معرفتها المزعزعة الناقصة ، ولن يصبح هناك علم ما لم تكن هناك معرفة يقينية ، ومن هذا المنطلق اتجه «ديكارت» إلى تأكيد اليقين الرياضي ، وأصبحت المعرفة الرياضية هي النموذج الأمثل للمعارف اليقينية الواضحة الجلية المتميزة ، كذلك فأية معرفة مهما كان نصيبها أصلاً من الصحة واليقين ، لن تكتسب صفة الصدق الرياضي ، أو تكون على علم يقيني يعدل يقين العلوم الرياضية »ما لم تتوافر فيها شروط وخصائص الفكر الرياضي الذي يتميز بالتالي :

أولاً : بوجود المعاني المتسمة «بالوضوح» و «التميز» ومعنى ذلك أن تكون هذه المعاني على مستوى بداهة مطلقة .

ثانياً : الاتجاه المستمر من «المعاني» إلى «الأشياء» ومعنى ذلك أن لا نحاول أن نلصق بالأشياء صفات لا صلة للبداهة بها ، فلا ننسب لهذه الأشياء إلا ما نستطيع إدراكه إدراكاً بديهياً في معانيها .

ثالثاً: ترتيب جميع أفكارنا في نسق خاص، بحيث يسبق كل معنى منها جميع المعاني التي يستند إليها، ويقوم عليها كما يكون في الوقت نفسه سابقاً أو متقدماً في الترتيب على جميع المعاني، التي تستند إليه[1].

ومن النظر إلى هذا الشروط نستطيع أن نتبين أنها قد وضعت في سبيل بلوغ المعرفة اليقينية التي يعادل يقينها يقين الرياضة، كما نلاحظ مدى النظام المحكم، والاتجاه المطلق الدقيق نحو البديهيات فهو يؤكد في الشرط الأول من هذه الشروط على وجود معاني واضحة ومتميزة، ويقصد بذلك أن تكون بديهية في المقام الأول، وسوف نرى أن هذا الشرط أي «البداهة» مستمر الفاعلية في الشرطين الثاني والثالث أيضاً فالبداهة التي تبدأ في الذهن تظل هي الأساس الأول للفكر والنظر، والدليل على ذلك أن الفيلسوف ينبه على البدء من المعاني التي تتسم معرفتها بالبداهة، فما أن نصل إليها حتى ندرك الأشياء بعد ذلك، فلا نخلع عليها أي صفات أو خصائص لا ندركها ببداهة في معانيها الأصلية، وهذا يدل على مبلغ اليقين في المعرفة البديهية للأشياء، ثم أن محاولة «ديكارت» في الشرط الثالث ترتيب فكره في نسق خاص إنما تدل على مقدار النظام والدقة، التي يريد الفيلسوف أن يكون عليها مستوى اليقين الرياضي الذي يحاول من جهة أخرى تطبيقه على الفكر الإنساني بصفة عامة.

لقد ساهمت الرياضة في تأسيس المنهج الديكارتي بنصيب وافر. وكان الفن التطبيقي الرياضي هو وسيلة السيطرة على العلوم والطبيعة. فليس ثمة معرفة بالعالم إلا من خلال التصورات الرياضية. وقد بلغ إيمان «ديكارت» بهذا العلم، إلى حد تسليمه بعجز عقولنا عن الوصول إلى أية معرفة واضحة ومتميزة عن العالم، إلا من خلال أفكار رياضية واضحة ومحددة بل قد أعد هذا العلم (الرياضيات) من قبيل الأمور المنزلة من عند الله، لما يحتويه من صدق ويقين، ولذا فقد أولاه عناية فائقة، وبعد تأكده من نجاحه أخذ يطبقه وبخاصة في مجال الهندسة، وفي مجالات أخرى كثيرة، ولذلك فإنه لم يخصص للميتافيزيقيا إلى جانبه إلا ساعات

---

(١) عثمان أمين ـ رواد المثالية في الفلسفة الغربية ١٩٦٧ ـ دار المعارف ص ٢٢.

في العام، على الرغم من أنه قدمها باعتبارها الأساس الذي يمد علمه الطبيعي بالقواعد والأسس.

لذلك فليس بمستغرب على عالم الرياضيات الذي ابتكر الهندسة التحليلية، أن يستفيد من منهجها في الفلسفة، إذ كان مدار العلم الطبيعي في حقيقة الأمر هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها رياضياً، لذلك ينبغي أن يكون تابعاً للعالم الرياضي، وبقدر ما يمكن تفسير العالم علمياً، يجب تفسيره رياضياً، لما تمنحه لنا الرياضة من يقين وهذا ما عبر عنه «ديكارت» بالقاعدة المشهورة في منهجه. التي تقول «أن لا أتلقى أي شيء على أنه حق، ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك، بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجل، وعدم التشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك»[1] وهكذا يكون الوضوح والتميز من سمات أبسط قضايا الرياضة والمنطق التي يعرفها الإنسان بطريق النور الفطري Lumiere Naturelle أي الحدس Intuition.

وليس الاستنباط Deduction سوى مجموعة من الحدوس نصل عن طريقها إلى المعرفة اليقينية، وهي غاية المنهج الديكارتي الذي يعرفه في المقال بأنه: «مجموعة قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما يعده خطأ، واستطاع بدون أن يستنفذ قواه في جهوده ضائعة، بل بزيادة علمه زيادة مطردة أن يصل بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته»[2]

فالمنهج بإيجاز هو مجموعة القواعد التي تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة في العلوم. كما أنه اجتهاد شخصي لمن يستخدم النور العقلي المنبث فينا من قبل الله، والذي ليس بحاجة إلى تعليم أو تلقين، فيصل إلى الحقيقة بوسيلتين أو فعلين هما: فعل الحدس، وفعل الاستنباط.

---

(١) Descartes, Dis Cours de la Methode A. t Oeuvres p 2 p 18.

(٢) Descartes, Discours de la Methode Par t.V Charpentier Lebrairie Hachette E.t Paris 1918 p.63 p.64.

وقد ذكر «ديكارت» أهمية هذين الفعلين وفاعليتهما في الوصول إلى اليقين في قوله: «إن جميع الأفعال العقلية التي نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط»[1]

والحدس عند «ديكارت» هو إدراك للشيء في لمحة أو ومضة وهو نور فطري يجعل المرء يدرك الفكرة في لحظة خاطفة، دون أن يستند إلى مقدمات، ويستطيع الإنسان به أن يعرف الحقائق البديهية كالدائرة، والمثلث، ويعرف ذاته مفكراً، وهو لا يتوقف على المعاني، ولا على الأفكار، بل يتناول حقائق مؤكدة وطبائع بسيطة Natures Simples وهي الخواص الطبيعية المجردة التي تدرك لبساطتها بالذهن بطريقة مباشرة، وتبلغ من الوضوح والتميز درجة لا يستطيع معها الذهن تقسيمها إلى أجزاء أكثر تميزاً منها، فهو حركة فكرية موصولة، حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر.

والحدس عند «ديكارت» هو ما يقول عنه: «أقصد بالحدس لا شهادة الحواس وهي متغيرة، ولا الحكم الخادع أي حكم الخيال، وإنما أقصد به الفكرة القوية التي تقوم في ذهن خالص منتبه، وتصدر عن نور العقل وحده، ولذا فإن الحدس لا يقوم إلا في ذهن خالص، ولا يصدر إلا عن نور العقل، فهو لذلك يمثل بصيرة العقل، ورؤيته لطبيعة الشيء وما هيته».

أما الوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضي فهي الاستنباط. وهو فعل عقلي نستخلص به من شيء معروف لنا يقيناً، نتائج تلزم عنه، وهو يختلف عن القياس الأرسطي، من حيث أنه يربط بين حقائق، وليس بين أفكار ويمكن لأي ذهن القيام به.

والاستنباط عند «ديكارت» وهو «حركة فكرية موصولة، أي حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر برؤية بديهية فهو بذلك لا يتضمن إلا قضايا يقينية وهو «قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة لحقائق أخرى أبسط منها».

فالاستنباط إذن يمكن تعريفه بأنه مجموعة حدوس. إذ أن الحدس هو نقطة

---

(1) Descartes, Regles Pour la direction de L'esprit A.t tome 10 Regle 3 p 368.

البدء في أي استنباط. ومن ثم فأننا لا يجب أن نضع الحدس والاستنباط في مرتبة واحدة من حيث درجة اليقين والتميز، لأن الاستنباط يستغرق فترة من الزمان تقتضي استخدام الذاكرة التي قد تخون أحياناً. على عكس الحدس الذي يحدث في ومضة خاطفة، وهنا تبرز عبقرية «ديكارت» في موضوع الاستنباط عندما يؤلف بينه وبين الحدس للوصول إلى نتائج جديدة إذ أن الجمع بين الحدس والاستنباط يحتاج إلى مجهود عقلي، لسنا في حاجة إليه حينما نقوم بعملية استنباط من جملة حدوس فحسب.

وفكرة الاستنباط كانت مألوفة لدى «ديكارت» في الهندسة التحليلية والرياضيات، ولذا فإن فعلى الحدس والاستنباط على ضوء ما سبق هما أساس اليقين في المعرفة الرياضية المتعلقة بالمنهج، إذ أنهما يؤديان إلى معارف صادقة وحقائق واضحة، وهذه الحقائق تكون فطرية في عقولنا على ما يذكر «ديكارت» في رسالة إلى الأب ميلان يقول فيها: «إن الحقيقة فكرة بلغت من الوضوح الفائق درجة لا يمكن أن نغفلها أي لا يمكن لنا أن نعرفها منطقياً مثل الشكل والحجم والحركة والزمان والمكان ومن ثم فإن الذي يحاول تعريفها يختلط عليه الأمر»[1]

بذلك يتضح لنا أن هناك طريقتين للمعرفة اليقينية هما: الحدس والاستدلال نستطيع عن طريق الأولى أن ندرك بشكل مؤكد ويقيني، لا يساوره شك في أي أمر من الأمور، ومن خلال نظرة مباشرة ثاقبة للعقل، الذي إن ركز انتباهه في فكرة هندسية مثل فكرة المثلث مثلاً فسرعان ما يدرك حقيقة كونه: شكلاً هندسياً له ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع، وكذا الحال بالنسبة لتعريف باقي الأشكال الهندسية وينسحب هذا الأمر على بقية فروع العلم، فالحدس يعطينا الحقائق المباشرة التي هي الأفكار البسيطة، أو بمعنى آخر هو الأسس التي ينطلق منها لتعريف أمر ما، أي مبدأ الموضوع المطلق الذي لا يمكن تعريفه أو تحديده أو تحليله دون الرجوع إليه بادىء ذي بدء. في حين أن الاستدلال ما هو إلا العملية الاستنتاجية التي نستنتج بها بصورة قبلية a Priori عن طريق قضايا معينة سبق صياغتها جميع النتائج الممكنة، عن طريق البرهان (الاستنباط البرهاني) ومثال على ذلك: أننا بعد أن

---

(١) .ogj slno@ LoxaogUwfl as hlojrhwy to %ogzhn Dhnw do SY Loxao 7 z

نصل إلى تعريف دقيق لأي شكل هندسي كالمثلث مثلاً أو المربع أو غيرهما، عن طريق الحدس السابق تعريفه، نستطيع بعد هذه المرحلة الحدسية، أن نبرهن على إثبات نظرية خاصة ومحددة بهذا الشكل، والتي تعني بالنسبة للمثلث مثلاً أن مجموع زواياه بوجه عام تساوي قائمتين.

في ضوء ذلك يمكن النظر للحدس باعتباره، مرحلة أولى تستخدم لإدراك المبادىء الأولى، للعلم والفلسفة، أما الاستدلال فهو المرحلة التي نستعين بها لتكوين قضايا أولية، تنتج عن هذه المبادىء المترتبة على النظرة الثاقبة للحدس.

ولكن ماذا عسانا أن نفعل عندما يسفر المبدأ الواحد عن نتائج متباينة؟ وهل هناك طريقة مغايرة يمكن استخدامها لكي تتلاشى هذه الحالة أو على الأقل تجعلنا نتأكد من تحقق هذه النتائج وصحتها؟.

الواقع أنه إذا كان اكتشاف المبادىء الأولية بالحدس واستخراج النتائج الأولى يبدو أمراً يسيراً إلى حد ما، فماذا نستطيع أن نفعل إذا تعقدت النتائج إلى حد كبير واستعصى علينا أن نستنتج من مبدأ واحد نتيجة واحدة بعينها؟

إنه لا توجد هناك طريقة، نستطيع بها أن نصل للاختيار الدقيق لنتيجة بعينها، سوى طريقة التجريب (أي استخدام التجربة، فهي التي تعيننا على تحديد النتيجة المتحققة بالفعل ثم يتبقى بعد ذلك مرحلة البحث في كيفية صدور هذه النتيجة من المبادىء التي تبرهن أمامنا على صحتها ويقينها بصورة مؤكدة، وهنا يبرز الدور الرئيسي للتجربة، إذ يضعها «ديكارت على نفس درجة الأهمية التي يوليها لعاملي الحدس والاستدلال.

بهذا الفكر الجديد يخالف «ديكارت» المدرسيين، ويهدم أصول منطقهم الأرسطي التقليدي، متمسكاً بالمنهج الرياضي للوصول إلى المعرفة بطريقي الحدس والاستنباط.

إن «ديكارت» قد أراد للفلسفة أن تكون رياضة فكرية، أي أن تؤمن بأن الفكر إنما ينطلق من مسلمات أساسية هي بمثابة المسلمات والبديهيات الرياضية ثم أن يتناول الذهن بعد ذلك الحدوس المختلفة حول موضوع معين، بشرط أن

تتطابق هذه الحدوس مع الحدوس الرياضية تماماً، وأن يرد كل حدس نتيجة انتباه أو تركيز شديد للذهن حتى يكون وروده نوعاً من الإلهام لكنه إلهام متعلق بالموضوع كما يقفز إلى ذهننا حل المسألة الهندسية أو المعادلة الجبرية نتيجة للتفكير الشديد في مضمونها سواء كان هذا التفكير ظاهراً أم خفياً. فيكون الحدس إذن ثمرة تركيز شديد لحدس أكبر ينطوي على إدراك للعلاقات بين الحدوس المختلفة حول الموضوع.

ومن الخطأ أن يظن أن «ديكارت» كان أفلاطونياً في تطبيقه للرياضة في مجالي الفلسفة والعلم، ذلك لأن النسق الأفلاطوني، كان يختلف اختلافاً بيناً عن النسق الديكارتي، فالأول قد انساق وراء «فيثاغورث» فلم يجعل الرياضة منهجاً فحسب بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فأدخل الرياضة في صميم الوجود، وفسر الوجود بالأعداد، والموجودات بالأبعاد الهندسية، أي أنه لم يستعن بالرياضة منهجاً للفكر، كما فعل «ديكارت» بل جعل منها عاملاً أساسياً لتفسير الوجود نفسه، وكان على «سبينوزا» أن يسير في الطريق الديكارتي نفسه، وأن يوغل في استخدام المنهج الرياضي، بحيث أصبحت الفلسفة في نظره ذات هيكل رياضي، من حيث نظام الفروض والبرهنة والنتائج، وكأنه يريد بذلك أن يطبق بتزمت المبادىء الديكارتية، في المنهج الذي أشار إليه «ديكارت»، ويلاحظ من ناحية أخرى، أن هذا الاتجاه في استخدام المنهج الرياضي قد غفلت عنه المدرسة الإنجليزية في نشأتها الأولى عند «فرنسيس بيكون»، ومن هنا يتضح لنا كيف أسهمت الرياضة في تأسيس المنهج عند «ديكارت».

٣ ـ أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج وعوامل أخرى:

بعد أن بين «ديكارت» أهمية تطبيق المنهج الرياضي على الميتافيزيقا، نجد أن هناك عوامل أخرى أسهمت في نشأة فكرة المنهج عنده، من هذه العوامل العامل الديني. وقد عبر الفيلسوف عن أثر النشأة الدينية التي تأثر بها في بداية «المقال عن المنهج» بقوله: «إن الحظ قد واتاه منذ حداثة سنه إلى اتخاذ طرق أدت به إلى اعتبارات وقواعد استنبط منها منهجه»[١].

وإذا كانت الرياضة هي أحد هذه الاعتبارات التي أدت بالفيلسوف إلى تأسيس منهجه الجديد، فإن أثر تربيته الدينية الأولى تمثل عاملاً آخر أسهم في استنباط المنهج بقواعده المنظمة[٢]. . فقد اتسمت تربيته منذ البداية كما سبق أن ذكرنا بطابع روحي تلقى فيها قواعد التعليم اليسوعي بنظمه وأساليبه وطرقه المثلى،

---

(١) Descartes: Discours de La Methode, Discourse on Methode John Vitch, London 1910 P 1. P 5.

(٢) اكتفى «ديكارت في مؤلفه«قواعد في المنهج» بذكر أربع قواعد نجدها في A. T oeuvres Tome 8 P 18.

تتصل أولى هذه القواعد بالحدس، أما الثلاثة الأخر فتتصل بالاستنباط، وهي تهدف إلى بيان السبيل الذي يعمل عليه الذهن حين يفكر تفكيراً رياضياً.

وكان للمقال في المنهج ملحق هو عبارة عن ثلاث رسائل واحدة في البصريات، وتشتمل على نظرية في انكسار الضوء ودراسة للآلات الجديدة كالتلسكوب والمنظار. والثانية في الآثار العلوية، وتعنى بالظواهر الجوية، من السحاب والمطر والبرد وقوس قزح، وانعكاس صورة الشمس في السحاب مفسرة بأبسط الوسائل وأكثرها مطابقة للطبيعة. والثالثة في الهندسة، وتختص بنظرية عامة للمعادلات، واصطلاح جديد للرمز للكميات، كما جاءت لحل لمسألة =

وقد ظهرت آثار هذه النشأة في اختصاره لكتاب «قواعد في المنهج» إلى خمس أو ست صفحات في » المقال عن المنهج وكذلك فيما بدا على قواعده من مسحة إرشاد وتوجيه، بالإضافة إلى دعوته إلى تجنب المبادىء العامة، والنظريات البحتة المجردة التي هي من سمات الفلسفات القديمة، ثم إقباله على التجربة والمران وحسن قيادة الفكر، مع تجنب الخضوع للمصادفات والحظ، والسعي في العمل وفقاً للإرادة المطوعة بالرياضة الروحية التي أصبحت فيما بعد مقدمة لا غنى عنها للرياضة العقلية، وهي ما أسس بها نظرته العلمية إلى العالم الطبيعي.

وبالإضافة إلى أثر تربيته الدينية الأولى، فقد كانت هناك ثمة عوامل شجعته على تحرير مؤلفه. المقال في المنهج «ومن هذه العوامل التقاؤه بالعالم الرياضي» إسحق بيكمان عام ١٦١٨ حيث أثمر لقاؤهما عن إمكان تطبيق العلم الرياضي في الطبيعة، وهو ما عبر عنه «ديكارت» بمدى أهميته في السيطرة عليها في كتابه «المقال» إذ يقول «إنه يطلب هذه الفكرة كوسيلة علياً لبلوغ اليقين»[١].

لما كان الفيلسوف قد تأثر إلى حد ما بتربيته الروحية منذ الصغر فقد فسر بعض مؤرخي حياته أن اكتشافه للمنهج جاء نتيجة لشعور ديني غمره كان قد حدث له بعد ليلة المدفأة، فقام على أثره بصلاة شكر الله وللعذراء.

كما نذر أن يحج إلى نوتردام دولوريت، وهي مكان مقدس محبب لدى الكاثوليك امتناناً منه، وعرفاناً بفضل الله عليه، وهذا كما فسره «بابيه» مؤرخ حياة الفيلسوف دلالة على عمق الوجدان الديني[٢] واهتماماً بتأدية شعائر الدين.

وقد يتصور البعض أن قيامه بمثل هذا العمل هو من قبيل الامتنان لبلوغ هدفه في المنهج، غير أننا نرى أن اهتمامه بالدين كان صادقاً وحقيقياً، فهو يقول

= «بابوس» بالإضافة إلى «المقال» وبرنامج لأبحاث علمية، ورسائل قصيرة في المنهج، وأخيراً ترجمة لحياة المؤلف الروحية.

Koyre: Alexandre: Trois Lecons Sur Descartes Imprimerie Nationale Boulac, Le Caire 1938. P 4.

(١) Descartes: Discours de La Methode, Discourse on methode John Vitch, London 1910 P 1. P 5.

(٢) Baiilet. A, La Vie VI P 90

أن المدينة كان يفصلني عنها مجرى مائي إلا أن الرسوم والشعائر الدينية كانت تؤدي على أكمل وجه»[١].

ويعد هذا التصريح دليلاً على اهتمام الفيلسوف بواجبات الدين، فعلى الرغم من العزلة التي فرضها على نفسه واشتغاله بالفكر، إلا أن ذلك لم يقلل من اهتمامه بشئون عقيدته، مع أن هذا الاهتمام لم يبدو جلياً كما كان عند «مالبرانش».

فحقيقة الأمر أن الكثير من الأفكار التي نجدها عند فيلسوف مؤسس مدرسة ما، ونحس بها ملقاه بدون تفسير أو تحتاج إلى إيضاح، نرى أن تلامذته يحاولون إيضاح هذه المواضع الغامضة فإذا كان «ديكارت» قد ألمح إلى حلم المدفأة، ولم يشر هو نفسه بصورة قاطعة إلى أن هذا عطاء إلهي، ونعمة إلهية، إنما فسرها على سبيل التأويل، مع أنه يحتمل هذا المعنى، لا نلبث أن نجد تلميذه «مالبرانش» يرتمي في أحضان الإلهام بنظريته عن «الرؤية في الله»، ولم يكن هذا ابتداعاً من «مالبرانش» بقدر ما كان تأسياً بديكارت، وسيراً على طريقه، واستمداداً من آرائه ومن حدسه الأولى بالمنهج، الذي يمثل كما أشرنا من قبل منحة أو إلهاماً كاملاً من الله.

على ضوء ما سبق يظهر لنا مدى ارتباط منهج «ديكارت» بالحدس أو الإلهام الألهي، كما أن تأويل أحلامه يفيد ثقته بالعقل والحقيقة الكامنة فيه من قبل الله.

ويعد هذا التفسير الديني أحد التفسيرات التي قيلت بصدد نشأة المنهج عند «ديكارت» والذي يمكن أن نضعه ضمن مجموعة العوامل التي ذكرها الفيلسوف في «المقال» باعتبارها عوامل أسهمت في نشأة المنهج.

---

(١) Lettre A Mersenne du 18 Mars 1630 **Correspondance** A. M Librairie Felix Alcan Paris 1936 Tome 1, P. 124.

تَعليق وَتقيِيم

مما سبق يتبين لنا كيف أن الفلسفة الأولى عند «ديكارت» التي تعني الحكمة، لا تقتصر على حد التبصر والنظر في الأمور، فحسب بل تعني المعرفة النظرية المتكاملة، لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه «بهدف تدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون».

ولا يعني «ديكارت» بهذه المعرفة الممكنة للإنسان ما هو مكتسب منها بحكم التجربة الشخصية، أو الإطلاع أو الحوار، لكنها تعني المعرفة بالمبادىء الأولى عن طريق العلل، التي يستنبط منها الإنسان جميع معارفه وعلومه، إنها مبادىء الفلسفة عنده، نراها بالمعنى الديكارتي تخالف معنى الفلسفة الآرسطية التي كانت تعني العلم بالموجود بما هو موجود أي العلم بخصائص الوجود الجوهرية. .

إن «ديكارت» يرفض هذا المبدأ الذي يؤكد على الوجود ولا يعير اهتماماً للموضوع محل المعرفة أو الوجود. لذلك رأى أن تكون نقطة البدء في المعرفة هي الذات Le Moi التي تعرف أو تمتلك القدرة على المعرفة عن طريق الذهن وانتباهه.

ومنهج الميتافيزيقا كما حدده الفيلسوف هو ذلك المنهج الذي يتأتى من ملاحظة العمل الذهني في الرياضيات، وقد أكد على ذلك في التأمل الأول حيث يشير إلى مدى صدق ويقين المعارف التي تتسم بالتجريد والموضوعية. وقرر أن من يمرن ذهنه على المسائل الرياضية يصبح جديراً بالبحث عن الحقائق الأخرى،

من حيث أن منهج الفكر يكاد يكون واحداً في جميع الأمور، وهذا ما سوف يشير إليه في «قواعد لهداية العقل» وكذلك في «المقال عن المنهج».

ولما كان «ديكارت» قد طبق منهج الرياضيات على الميتافيزيقا فقد صارت الأخيرة أكثر يقيناً إلى حد أنها قد عادلت في يقينها يقين الأولى، وقد عبر «ديكارت» عن ذلك في رسالة كتبها في ١٥ إبريل عام ١٦٣٠ إلى أحد أصدقائه ذكر فيها «بأنه قد اهتدى إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين تعد أكثر بداهة من البراهين الهندسية، كما يشير في الرسالة نفسها إلى أن كل الأمور المتعلقة بالميتافيزيقا واضحة كل الوضوح أمام النور الفطري الموهوب للذهن من قبل الله»[١].

تشير هذه العبارات بصفة عامة إلى وضوح وصدق براهين الميتافيزيقا التي طبق عليها «ديكارت» المنهج الرياضي.

لكن لماذا أصبحت الميتافيزيقا عنده هي أكثر العلوم يقيناً؟

لقد أصبحت كذلك لأنها تعد من أكثر العلوم الإنسانية البحتة إمكاناً للبرهنة العقلية، ولأنها تتضمن عدد من المسائل والموضوعات الدقيقة والصعبة التي لا يمكن إثباتها بدقة إلا باستخدام الرياضة وتعد فكرة وجود الله من بين هذه الموضوعات، كذلك فكرة الذهن الإنساني وطبيعته وطرق معرفته وحدودها، وكذلك فكرة المادة وغيرها من الأفكار الغامضة.

ومن بين الأسباب التي أدت إلى أن تصبح الميتافيزيقا أكثر يقيناً بعد تطبيق المنهج الرياضي عليها، أنها تعد من أكثر العلوم التي تمكن من ينظر إليها عقلياً، ويهتم ببراهينها وأدلتها، من قبولها وفهمها، ولا سيما وقد تجرد من سيطرة الحواس عليه.

ولما كانت الفلسفة الديكارتية تبحث دائماً عن اليقين، وتسعى جاهدة لبلوغه، فهي لذلك ليست مجرد فكرة نظرية، تبحث في مسائل وجود النفس الإنسانية، ووجود الله والعالم فحسب، وإنما هي طريقة إعداد للمعرفة ومنهج يسترشد به في الوصول إلى الدقة واليقين والموضوعية.

---

(١) Descartes, Oeuvres de Descartes Lettres 15 Avril 16(7/8 A. T.

٤ - أسس المنهج الديكارتي:

يتبين لنا مما سبق مقدار مساهمة الرياضة في تأسيس المنهج الديكارتي، وكيف جعل منها الفيلسوف منهجاً للفكر، يقوم على أساس الوضوح والتميز، عن طريق بداهة العقل التي جعلت من كل ذهن واضح هو ذهن ديكارتي، وقد أبرزالفيلسوف هذا الوضوح في «مبادىء الفلسفة»، فعرض منهجه يؤكد على ضرورة الشك في سائر الأشياء حتى يتبين صحتها، يقول في المبدأ رقم ٤٧: «لكي نطرح الأوهام والأحكام المبتسرة التي اكتسبناها في طفولتنا يجب أن ننظر في كل فكرة من أفكارنا الأولى لنتبين ما هو واضح منها»[١]. ومن تحليل هذا النص يتضح مدى اهتمام الفيلسوف بالأفكار الواضحة وكيف أنه قد وضعها في مقدمة الأفكار التي ينبغي على جميع المعارف التي تعلمها منذ الصغر ويترك الأفكار والمعتقدات التي تلقاها منذ طفولته لشكه في صحتها. إن المعرفة الواضحة عند «ديكارت» هي تلك المعرفة الحاضرة الجلية في ذهن حاضر منتبه.

ولا يقف «ديكارت» عند هذا الحد بل يبين لنا في «مبادىء الفلسفة»: الأسباب التي تدفع للخطأ، أو علل أخطائنا وهي أربعة.

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة، عثمان أمين جـ ١، مبادىء المعرفة البشرية.

٥ ـ أسباب أو علل توقع الإنسان في الخطأ هي:

العلة الأولى: متضمنة في المبدأ رقم (٧١) وفحواها «أنه من الخطأ أن نبقى على الأحكام المبتسرة التي اتخذناها في مقتبل عمرنا»[١] وتعني أنه يجب علينا القضاء على الأحكام التي تعلمناها منذ الصغر وعلقت بأذهاننا وهذه مرحلة أولى يهدف منها «ديكارت» تفريغ الذهن من المعلومات والمعارف السابقة التي تلقاها الإنسان منذ صغره حتى يتهيأ الذهن بعد ذلك لقبول الأحكام والمعارف اليقينية والمتميزة.

والعلة الثانية متضمنة في المبدأ رقم (٧٢) وفحواها هو «أنه من الخطأ أن نتمسك بهذه الأحكام المبتسرة وعدم نسيانها[٢]» ويعني بها محاولة نسيان الأحكام المسبقة والمبتسرة التي تعلق بأذهاننا حتى يتسنى للعقول استقبال الأفكار المتسمة بالوضوح والتميز.

أما العلة الثالثة والتي تتضمن في المبدأ رقم (٧٣) فمضمونها «أن الذهن يعتريه التعب من اطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التي نحكم عليها»[٣] ويقصد «ديكارت» بهذه العلة أن مداومة التأمل والتفكير واطالة الإنتباه في الأشياء التي نحكم عليها يجهد قوانا العقلية ويعرضنا للوقوع في الخطأ.

والعلة الرابعة متضمنة في المبدأ رقم ٧٤) وفحواها: «أننا نربط أفكارنا

(١) نفس المرجع ص ١٧١.
(٢) ديكارت، مبادىء الفلسفة: عثمان أمين جـ ١ مبادىء المعرفة البشرية ص ١٧٤.
(٣) نفس المرجع ص ١٧٥.

بألفاظ لا نعبر عنها تعبيراً دقيقاً»[1]، وينصح «ديكارت» في هذه العلة بضرورة تحديد ألفاظنا حتى يتسنى لنا التعبير عنها بدقة ووضوح، لأن غموضها مدعاة للوقوع في الخطأ.

مما سبق يمكننا اجمال أسباب الوقوع في الخطأ عند «ديكارت» على الوجه التالي:

لكي نتفلسف بدقة ووضوح ينبغي علينا أولاً أن نتخلص من أحكامنا السابقة، ونطرح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل. وأن نراجع ما بأذهاننا من تصورات وأفكار سبق أن تعلمناها، وأن لا نصدق إلا ما هو صحيح منها، وبهذه الطريقة نتيقن من وجودنا، باعتبار أن طبيعتنا تنطوي على التفكير.

كما نعرف في الوقت نفسه أن هنالك إلهاً نعتمد عليه، هو علة لجميع الأشياء. ومن خلال فكرنا الذاتي، وفكرة وجود الله ننطلق نحو قضايا كثيرة كقضية «العدم» الذي لا يمكن أن يكون علة لأي شيء.

ولو أننا دققنا النظر وتأملنا جيداً ما تعلمناه، ونحن نفحص الأشياء الموجودة في العالم حولنا، وبين أفكارنا من قبل، وعقدنا مقارنة بين الموقفين، لتبين لنا أننا قد حصلنا على تصورات تتسم بالوضوح والجلاء والتميز، وهذه هي القواعد الديكارتية التي تشمل أعم مبادىء المعرفة الإنسانية وأهمها.

(١) نفس المرجع ص ١٧٧.

٦ ـ قواعد المنهج : Les Règles De la méthode

حدد «ديكارت» في مؤلفه «المقال في المنهج» أربع قواعد أساسيـة ينبغي على الإنسان اتباعها في البحث عن الحقيقة. وهذه القواعد هي: قاعدة البداهة وقاعدة التحليـل وقاعدة الترتيـب ثم قاعدة الإحصاء وسوف نحاول فيما سيـأتي عرض هذه القواعد بالتفصيل: -

أ ـ قاعدة البداهة: .Règle De Levidence

يقول «ديكارت» في هذه القاعدة التي يطلق عليهـا اسـم قاعـدة البداهـة واليقين «أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق، ما لم يعرف بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن يتجنب التعجل في الحكم والأخذ بالأحـكام السابقـة. كذلك، فلن ندخـل في أحكامنا إلا ما يتمثله العقل في وضوح وتميز يزول معهما كل شك»[1] ومن تحليل هذه القاعدة تتضح لنا دعوة استقلال العقل عن سلطة الأحكام المسبقـة والآراء الموروثة التي تفرض عليه. ذلك لأن العقل بحكم طبيعته يتوصل إلى الحقيقة أو يدركها بذاته أي بالحدس العقلي المباشر الذي يدرك الأشياء للوهلة الأولـى في كامل حقيقتها ويقينها. وهو دعامة العلم.

وعلى هذا النحو يدعو «ديكارت» للمعرفة اليقينية أو يوجه نداءاً إلى يقين المعرفة الذي هو عماد العلـم والتجربـة، الـذي لا يفسـح مجـالاً للإحـتمـالات

(١) Descartes, **Discours de La Methode** Par. P. Foulquie, Les Edition De L'Ecole Paris 1947. P..24.

المشكوك فيها التي لا يستند إليها علم ولا منهج.

وهكذا ينتهي «ديكارت» من قاعدته الأولى إلى طلب اليقين والبداهة اللذان هما غاية العقل في بحثه عن الحقيقة. على أن ذلك المسعى لا يكفي وحده للوقوف على حقيقة الفكرة النهائية، لأنه ينبغي أن تحصل الفكرة ذاتها على وضوح وتميز كامل والوضوح في المضمون يعني، ألا يكون غامضاً أو مشوباً بلبس أو غموض بينما أن التميز فيه يفيد ألا يطلق هذا المضمون على أكثر من فكرة في الوقت نفسه، وهكذا فإن «ديكارت» يطلب البداهة واليقين من العقل ذاته كما يطالب الفكرة الماثلة أمامه بالوضوح والتميز فهذه الخصائص كلها من عمل العقل الذي يطلب المعرفة.

وفي النهاية يجب علينا ألا نتسرع في أحكامنا لأن العجلة من دوافع التردي في الخطأ.

ب ـ قاعدة التحليل والتقسيم:

فحوى هذه القاعدة هي أن نقوم بتحليل وتقسيم المشكلات بقدر المستطاع وبحسب ما تقتضيه طبيعة البحث في نوع المشكلة. يقول «ديكارت» في هذه القاعدة: «نقسم كل مشكلة من المشكلات التي نبحثها بقدر ما نستطيع إلى ذلك سبيلاً، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل وجه»[1]

وترمي هذه القاعدة إلى محاولة تحليل الحقائق لا بتفتيتها وتقسيمها إلى حد لا يسمح لنا بدراستها وبلوغ الهدف منها، بل بتحليلها على غرار مسائل الرياضة والهندسة. فإنه يجب علينا إزاء أي مشكلة أن نبدأ بافتراض مجموعة من الأسباب ـ التي يحتمل أن تكون واحدة منها هي السبب في الظاهرة أو المشكلة ـ ثم نقوم بفحص كل سبب منها على حدة حتى نصل إلى الأسباب الحقيقية للمشكلات.

جـ: قاعدة الترتيب (التركيب) :Ordre

يقول «ديكارت» في هذه القاعدة: «يجب أن نرتب أفكارنا فنبدأ بأبسطها ثم

---

(١) Ibid P 25.

نتدرج قليلاً قليلاً حتى نصل إلى معرفة أكثر تعقيداً، وأن نفترض ترتيباً بين الأفكار التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع»[٢]

تأتي هذه المرحلة ـ الترتيب ـ في المرحلة التالية بعد التحليل، أو مقدمة وبداية له.

وتبلغ أهمية هذه القاعدة الترتيب ـ ذروتها وأهميتها عند «ديكارت» لأنها تنبع من قاعدة التحليل السابقة وتفتح باب الشغف الديكارتي بالرياضة على مصراعيه، فهي تطبق منهج الرياضة بوضوح كامل على منهج الفكر الفلسفي. وهنا يمكن ملاحظة عدد من العمليات الحسابية والجبرية التي هي قوام منهج الرياضيات الدقيق، فالسلسلة الجبرية عند «ديكارت» تبدأ من الواحد (العدد) وهو الوحدة الأولى البسيطة في جميع العمليات الحسابية ثم يتدرج مسلسل الأعداد تصاعدياً فهو هنا يبدأ من الواحد وينتهي إلى نهاية سلسلة الأعداد المتصاعدة، ولما كان «ديكارت» حريصاً على تطبيق منهج الرياضة في مجال الفلسفة فليس بمستغرب إذن أن يبدأ تفكيره من الحقيقة الأولى البسيطة، ثم يتدرج صاعداً حتى يصل إلى الحقائق المركبة.

د ـ قاعدة الإحصاء: .Régle Des dénom Brements Entiers

وترمي هذه القاعدة إلى التأكد من اننا لم نغفل في أثناء عملية التركيب أي جزء من أجزاء المشكلة المطروحة للحل يقول «ديكارت»: «أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات العامة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً له صلة بموضوع المشكلة «المعروضة للبحث».

ومن تحليل هذه القاعدة نستطيع تلمس عنصر الإستقراء الذي يطبقه الفيلسوف بهدف تجنب الغفلة والخطأ.

٧ ـ مشكلة المنهج بين «أرسطو»، «بيكون»، «ديكارت»:

لقد كان ميلاد المنهج هو مشكلة القرن السابع عشر الذي تبلورت فيه سائر الاتجاهات الفكرية والعلمية وتكاتفت في الثورة على الفكر المدرسي والمنطق الأرسطي.

وليس جديداً على هذه المرحلة الانتقالية أن يشعر «ديكارت» بضرورة المنهج باعتباره الخطوة الأولى في طريق التفلسف الصحيح فقد سبقه إلى ذلك «فرنسيس بيكون» الذي قدم للفلسفة محاولة أولى لبناء منهج علمي وفلسفي جديد أو منطق جديد يحل محل المنطق الأرسطي القديم.

وإذا نظرنا إلى موقف «ديكارت» بصورة أكثر دقة، وجدنا أنه قد حدد الإطار العام لفلسفته في منهج دقيق واضح المعالم له خطواته ومراحله التي كان يسير عليها في مؤلفاته ملتزماً باتباعها لكي يصل إلى اليقين الذي لا يعدله يقين.

فما هو هذا المنهج الديكارتي؟ وما هي أهم خطواته الأساسية؟ وما هي الدوافع التي أدت إليه؟

لقد كشف القرن السابع عشر عن ثورة علمية عارمة ظهرت بوادرها الأولى منذ عصر النهضة والأمر الذي لا شك فيه أن تجربة المنهج عند «بيكون» تعد محاولة رائدة في هذا المجال بعد عصر النهضة فقد وضع منهجاً له خطواته المحددة في ميدان العلوم الطبيعية.

وجاء «ديكارت» بمنهجه يؤكد المسيرة في هذا الاتجاه بعد قرون طويلة من الخضوع للمنطق الأرسطي القياسي العقيم الذي احتضنته الفلسفة المدرسية Scholastique منذ القرون الوسطى وهو ما كان يدرسه «ديكارت» في لا فليش في مرحلة تعليمه الأولى ولم يكن مثار اعجابه.

وبمرور الزمن اكتشف الفيلسوف أن الفوضى الفكرية والاضطراب العلمي، والصراع الديني، والتخبط في متاهات الصدف والحظوظ دون خطة موضوعة أ منهج محدد، هو من أسباب وقوع غالبية الناس في الخطأ.

لذا فقد ظهر لديكارت أن آفة الفلسفات السابقة تتمثل في افتقارها إلى منهج دقيق، يجعلها لا تلتزم بعالم الفكر[1] المجرد في عزلة عن العالم الطبيعي، وتلك سمة اكتسبها تفكير «ديكارت» من النظر في البناء الرياضي للهندسة التحليلية،

---

(١) نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف بالقاهرة، القاهرة ١٩٥٩، ص ٧٧.

التي جمعت بين تحليل الأقدمين وجبر المحدثين التي صاغها علماً متكاملاً أضيف إلى علوم الرياضة المتعارفة في عصره، وما تلاه من عصور. ولذا فإن «ديكارت» سيظل فاتحاً باباً كان من قبل مغلقاً وهو البحث عن منهج البحث الفلسفي طمعاً في الوصول إلى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية وسوف يظل «ديكارت» إماماً بمنهجه لكل من يأتون بعده وإن اختلفوا عنه في موقفه الفلسفي»[1].

(١) محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، دار الأحد البحيري إخوان بيروت ١٩٧٤، ص ٦٣.

الفصل الرابع

الشك المنهجي

١ ـ مقدمة تاريخية في مفهوم الشك
٢ ـ مشكلة المعرفة بين العقل، والحواس
٣ ـ مذهب الشك في تاريخ الفلسفة

*** معنى لفظ الشك:**

أولاً: الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان
ثانياً: مذهب الشك في عصر النهضة، ومطالع العصر الحديث.
ثالثاً: مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك في القرن السابع عشر.

٤ ـ الشك، والفلسفة الديكارتية.
٥ ـ مراحل الشك الديكارتي
٦ ـ توقف الشك في وجود الذات الإنسانية
٧ ـ الدوبيتو، وإثبات وجود الذات.

١ ـ مقدمة تاريخية في مفهوم الشك:

إن تاريخ الشك هو تاريخ عمر الإنسان، ومولده هو مولد معرفته، نفسها، فالنزوع إلى الشك ملازم للمعرفة، لا حق لها. ومع أن هذه النزعة تنطوي على معنى سلبي، وتوقف عن الحكم في شكلها العام، بيد أنها تعد مدخلاً ضرورياً ليقين العلم، وتقدم المعرفة ذاتها، فلا وجود لمعرفة حقه بدون شك[١].

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفي ظهور فلسفات شك عديدة، منها ما ذهب إلى إنكار معرفة العقل، والاعتراف بشهادة الحواس، كما جاء في فلسفة «هيرقليطس» (فيلسوف التغير والصيرورة)، وكذلك السوفسطائيين (بروتاغوراس ـ جورجياس) ـ. وجاءت الفلسفة الإيلية (بارمنيدس) تستنكر أحكام الحواس، وتهدم مذهب «هيرقليطس» في التغير، وتثبت ببراهين العقل وحده استحالة التغير والحركة (زينون الإيلي).

وهكذا يتضح لنا اتجاهان للشك: أحدهما يستند إلى الحواس ويثق في المعارف الآتية عن طريقها. والثاني يرفضها ويشك في أحكامها ويولي العقل وبراهينه ثقته الكبرى.

والذين يشكون في الحواس ويحاولون هدمها كانوا يقدمون الكثير من البراهين التي تهدم هذه الشهادة: كالعصى التي تبدو كأنها مكسورة في الماء،

---

(١) إذا استثنينا من هذا المجال نوع الشك المطلق، الذي لا يؤدي إلى أية معرفة يقينية خارجة، كما أنه لا مخرج منه.

وظاهرة السراب ، والصورتين اللتين نراهما لشيء واحد عند الضغط على إحدى العينين.

وهذه الاستدلالات المثيرة للشك والبطلان، إنما يواجه بها أتباع العقل المتشككون في الحواس أعداءهم.

وهناك فريق ثالث من غير الواثقين في الحواس والمنكرين لها أولئك هم أتباع الشك المطلق Absolu في كل من الحس والعقل من أمثال بيرون.

٢ - مشكلة المعرفة بين العقل، والحواس:

إذا بحثنا مشكلة المعرفة بين العقل والحواس فإن ثمة تساؤلات تتبادر إلى أذهاننا في مقدمتها:

هل يمكن اعتبار الحواس مصدراً للمعرفة؟

وهل في إمكاننا الركون إلى العقل وحده في معزل عن الحواس في سبيل الوصول إلى المعرفة اليقينية؟.

وهل يمكن الجمع بين الحس والعقل في سبيل إقامة معرفة حقيقية؟

والحق أن أتباع مذهب الحس، يرون إرجاع المعرفة إلى الاحساس وأن كل من فقد حاسة، فقد العلم بما يقابلها من محسوسات، لذلك فقد رأوا أن المعرفة ليست ضرورية أو مطلقة بل تجريبية نسبية، تتوقف على حالة الإنسان الشخصية، وعلى مقدار ما يكتسبه من خبرات وتجارب.

وحيث أن الحسيين ينكرون أن تكون المعرفة ضرورية مطلقة، فإنهم يرفضون لذلك الأفكار والمبادىء الفطرية، أي ما يسمى بقبلية المعرفة (البديهيات، المبادىء الأولية، ضرورة قضايا المعرفة، كلية قضايا المعرفة) فيؤمنون بأن هذه القضايا ترجع إلى الحس والخبرات الحسية.

ويذهب دعاة المذهب الحسي إلى أن العقل يولد كصفحة بيضاء "Tabula Rasa"، وتقوم التجارب والخبرات الحسية بدورها بنقش التجارب، وتحصيل المعارف بهذا الطريق، وعلى هذا النحو يرفض الحسيون القول بالضرورة،

ويرجعونها إلى تداعي المعاني على ما يذهب «دافيد هيوم»، أو اكتسابها بالوراثة على ما يرى «سبنسر».

والمذهب الحسي يعد من أقدم المذاهب الفلسفية عند اليونان فقد ظهر عند الأبيقوريين Epicurien ثم اكتمل في صورته الحسية التجريبية Empirisme من خلال فلسفة «جون لوك» "John Locke" (١٦٣٢ - ١٧٠٤).

ويتلخص المذهب التجريبي في المعرفة عند «لوك» في حصول الإنسان على معرفته عن طريق الحواس، إما الظاهرة Ideasof Sensations [١] أوالباطنة (أي التي تأتي عن طريق التأمل Reflexion)[٢] وهو الإدراك الداخلي الباطني للنفس وينتج عن هذين الطريقين، الأفكار البسيطة Simple Idea ثم نوع آخر من الأفكار يأتي عن طريق تأليف الأفكار البسيطة في أفكار مركبة Complex Idea [٣].

وتقوم الحواس Senses بدورها في نقل صورة عن كيفيات الأشياء الخارجية التي تنقسم إلى نوعين هما كيفيات أولية "Primary Qualities" [٤] وثانوية Secodary Qualities [٥] يمثل النوع الأول: الامتداد والشكل والحركة والمقاومة. أما النوع الثاني فيمثل: الألوان والطعوم والروائح وهذا النوع من الكيفيات غير موجود بداخل الأشياء بقدر ما هو موجود في خبرتنا وطبيعتنا الجسمانية.

ويتحدد دور أفكار التأمل في إمدادنا بأفكار بسيطة عن قدراتنا الداخلية كأفكار الانتباه والذاكرة والحكم والاستدلال والاعتقاد وغيرها...

وبدخول العقل الذي يصطنع أفكار العلاقات ولا يصدر عن التجربة فإن «لوك» يكون قد خفف من حدة التجريبية المطلقة التي سوف تبرز بوضوح في فلسفة «ديفيد هيوم» «David Hume" (١٧١١ - ١٧٧٦) الذي قسم الأفكار إلى

---

(١) الحواس الظاهرة ص Sens Externes، أما الظاهري أو البراني فيعرف باسم Exterieur ou Externe

(٢) تعني بالفرنسية Reflextion.

(٣) تعني بالفرنسية Compose

(٤) Qualites Primaires.

(٥) Qualites Secondaires.

نوعين: حسية وتأملية التي تشكل مع أفكار الحس «نسخاً» للإحساسات الخارجية، والمشاعر الباطنية، وهذه الأفكار البسيطة (الحس والتأمل) أفكار حقيقية.

وتستند عملية تكوين الأفكار أو تكوين «الأفكار المركبة» من تجاذب قوانين الفكر للأفكار على غرار تجاذب الأجسام الطبيعية وهذه القوانين هي ـ قوانين تداعي المعاني ـ Laws of Assocation of Ideas [1] التي تتألف من قوانين التشابه والتجاور والعلية. وهي تمثل القوانين الأولية للذهن، توجد فيه وتعمل بدون تدخل منه.

وعلى هذا النحو يفسر «هيوم» الفكر عن طريق تداعي المعاني آلياً[2]، ويفسر الترابط بين الأفكار عن طريق التداعي، ويرى أن مبدأ العلية، لا يتضمن أي نوع من الضرورة أو الحتمية، على ما يذهب العقليون بل يقوم على التكرار Repetition من حيث أنه يصبح عادة ذهنية. فرؤية ظاهرة تعقب أخرى وتكرار هذه الرؤية يجعلنا نتذكر الظاهرة الثانية حين حضور الأولى، فنطلق على الظاهرة التي تذكرناها اسم العلة وعلى الحاضرة أمامنا اسم المعلول. ويعد هذا الاقتران بين الظاهرتين: السابقة واللاحقة هو سبب القول بالارتباط الضروري بين العلة والمعلول.

وتستمر مسيرة التجريبية، حتى يظهر الاتجاه المادي في القرن التاسع عشر، الذي ساعد عليه ذيوع المنهج التجريبي، وتمثل هذا الاتجاه في: الدارونية والمادية الجدلية وغيرها. وكانت هذه المدارس «ترى أن المادة هي مصدر الوجود الوحيد، وأن الفكر والذهن وغيرها من الأمور المعنوية، إنما ترجع إلى المخ الذي يعتبر تركيباً مادياً معقداً، ولهذا فقد جعلت هذه المدارس من الإحساس الأساس الوحيد للمعرفة وفسرت الوجود بالمادة والحركة»[3].

---

(١) مذهب الترابط Associationnisme .

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٥ .

(٣) محمد أبو علي ريان ـ الفلسفة ومباحثها. ص. ٢٣ .

أما الحسيون فقد رأوا أن المعرفة الحسية على تنوع ضروبها إنما ترجع إلى ما يشبه الأفعال المنعكسة الشرطية[1].

بعد أن قدمنا لفكرة الشك، وصلتها بالمعرفة من خلال عرض المذهب الحسي القديم، والمذاهب التجريبية الحديثة نعرض لفكرة الشك عند «ديكارت». فنقول:

إن الشك الديكارتي واسع المفهوم فهو لا يقتصر على مجرد الشك في بعض الأفكار أو المعتقدات بل ينسحب أيضاً على الشك في حواسنا وعقولنا.

فهو نوع من الشك يهدف إلى خدمة منهج المعرفة اليقينية، وهو لذلك ضروري لدراسة الفلسفة، والتقدم في طلب الفكر النزيه، الخالي من الغموض والخطأ واللبس.

إن الشك الذي اصطنعه «ديكارت» هو وقفة عقلية، يحاول فيها الذهن تنقية أفكاره وتمثلاته، فقد اعتاد الناس بحكم فطرتهم على الثقة في حواسهم، ذلك لأنهم يفترضون وجود العالم الخارجي، بدون حاجة إلى استخدام استدلال عقلي، بل قبل استخدام العقل ذاته، فافتراض وجود الله حتى ولو لم ندركه بحواسنا واعتقادنا العميق بوجوده، حتى لو لم نوجد نحن، يعني أن إحساس الإنسان بالعالم الخارجي، فطرة وغريزة من الله.

ولما كان قد وقر في نفوسنا فكرة وجود العالم، فقد تصورنا أن حواسنا من الأمانة والصدق، في نقل صورة هذا العالم إلينا، أو في تعريفنا به، بيد أن الحقيقة غير ذلك، وأن موجودات العالم الخارجي وثيقة الصلة بحواسنا ـ ما هي إلا تمثلات في أذهاننا بحيث أنها موجودة في العقول ـ، في وجودها وغيابها ـ في الواقع المحسوس ـ أي في رؤيتنا لها وعدم رؤيتها.

وعلى هذا النحو تصبح الحواس مجرد وسيلة، أو قناة تصلنا بالعالم المادي، وتنقل لنا صوره، ففي كثير من الأحيان تخدعنا أبصارنا لأسباب تتعلق بظروف المكان أو الزمان أو الصحة الجسمية، فنرى بعض الأشياء (بحواسنا)، على غير ما

---

(١) نفس المرجع ص ٢٣١.

تبدو عليه في واقع الأمر، وذلك لا يعني أن حقائقها الثابتة، وماهياتها الصورية الموجودة في أذهاننا. قد تأثرت بما يحدث للحواس، فالوجود بصفة عامة هو تمثلات Representations وإدراكات ذهنية وهذا ما حذا بديكارت إلى التصديق بما يمثله لنا الذهن من أفكار من حيث أنها ممثلة من نور العقل الذي لا يخطىء ولا يخدع ويمثل على ذلك: بحقائق الرياضيات (الأكثر بداهة ويقيناً، وضوحاً وتميزاً).

* معنى لفظ الشك:

يعني لفظ الشك Skepticism البحث والتقصي من أجل الكشف عن الحقيقة. ومن الغريب أن يصبح مدلول هذا اللفظ فيما بعد، هو إنكار قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة، فهو يعني بحث الإنسان عن الحقيقة وعدم حصوله عليها.

وإذا كان أتباع مذهب اليقين قد ذهبوا إلى إمكان قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة. فإن الشاكين قد أنكروا هذه القدرة، فلم يتمكنوا من إقامة نظرية في المعرفة بل أقاموا نظرية يصح القول أنها: «إنتقاء المعرفة أو عدمها»[1].

---

(١) محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ـ دار الجامعات المصرية ١٩٦٨ ص ٢٠٨.

أولاً ـ الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان :

لقد كانت لفكرة الشك التي ظهرت عند «ديكارت» جذور وسوابق ترجع إلى الفكر اليوناني، وإن كانت الفكرة ذاتها عند الأول، قد خرجت في شكل جديد، وبهدف بنّاء، في سبيل إقامة نسق فلسفي حديث، يخالف سائر الأنساق الفلسفية السابقة عليه وسوف نبين فيما سيأتي نماذج من فلسفة الشك عند بعض الفلاسفة اليونانيين: ـ

أ ـ «أكسينوفان» Xenophanes

لقد بزغ فجر الشك عند اليونانيين Grec ممثلاً في فكر «أكسينوفان» الشاعر والمفكر اليوناني الذي عاش في قولوفون (٥٧٠ ـ ٤٧٥ ق. م) وكانت له آراء طريفة عن الطبيعة، ووجود الآلهة ومما يذكر عنه أنه هاجم آلهة «هوميروس»، وهاجم فكرة تشبيه الله بالإنسان باعتبارها فكرة خاطئة، مؤكداً أن الله واحد، لا يشبه البشر لا في البدن ولا في الفكر لكن عقله يحرك جميع الأشياء بما يحتويه من فكر. ويقول عنه مؤرخو اليونان المتأخرون أنه كان أول الإيليين لتشابه آرائه معهم في فكرة الإله الواحد، وفي فكرة الوجود عند «بارمنيدس». وجدير بالذكر أنه قد ذهب إلى «أن اليقين الكامل فوق إدراك الإنسان لأن فوق الأشياء ظاهر يخفي حقائقها.

ب ـ الإيليون : Eleatics

أطلق اسم الإيليين أول ما أطلق على الفيلسوف «بارمنيدس» Parmenides وتابعه «زينون» Zenon . عاش أتباع هذا المذهب في إيليا (وهي

مستعمرة إغريقية بجنوب إيطاليا) يتلخص مذهبهم الذي ينطوي على بذور الشك: في أن الواقع الحقيقي واحد غير متغير، وعلى هذا الاعتبار فقد اعتبروا عالم المحسوسات عالم وهم وخداع. وجاء «ميلسيوس» Melissus (من ساموس ٤٤٠ ق. م) وهو إيلياً بنفس المنهج فعدل من آراء سلفه «بارمنيدس» و«زينون» بإضافة اللانهائية واللامادية إلى الوجود. ومما يذكر عنه أنه وضع حجة ضد الإحساس فحواها: أننا ندرك عن طريق إحساساتنا كثرة من الأشياء، غير أن هذه الأشياء سرعان ما تتغير ولما كان ذلك مستحيلاً وفقاً لمبادىء المذهب الإيلي فسيصبح الإدراك الحسي باطلاً.

جـ - «هيرقلطيس» Heraclitus

عاش في أفسوس (مدينة يونانية في آسيا الصغرى ٥٠٠ ق. م). كان يرى أن وحدة العالم تكمن في تركيبه وسلوكه، أكثر مما تكون في مادته، وفسر المادة الأولية بالنار، التي تتحكم في «التحولات» التي ينتقل بها كل مقوم إلى غيره في الكون (وهي مقومات ثلاثة كبرى هي: النار والماء والأرض).

النار أدل شيء على التغير في مذهبه، والتغير أو (الصراع - كما يذكر - كان ضرورياً للتوحيد الدائم بين الأضداد).

وهكذا وضع «هيرقليطس» بفلسفته عن التغير والصيرورة، بذور مذهب الشك الأولى.

د - السوفسطائيون: Sophistes

أما السوفسطائيون[1] الذين ظهروا في النصف الأخير من القرن الخامس فقد نادوا بنسبية المعرفة، فالإنسان مقياس الأشياء جميعاً كما تشككوا في العقائد والأفكار والعرف السائد، وفي المعرفة والقيم وكذلك تشككوا في الديمقراطية الأثينية، وادعوا نسبية القوانين والعدالة والأخلاق والدين في المجتمع. كما

(١) السفسطائي: Sophiste تعني المعلم، وكان السوفسطائي معلم بيان للشباب يلقنهم المعارف التي يعتقد أنها ستصلح من شأن حياتهم العملية حيث لم يكن في أثينا وقتذاك أماكن عامة للتعليم.

تلاعبوا بالألفاظ Play of Words واحتكروا العلم وتاجروا في المعرفة يقول رسل «لقد قضى» «بروتاغوراس» شبابه في تعليم من يدفع له أجره في المدن اليونانية»[1].

وكان هؤلاء المتشككون يتجادلون بصفة دائمة، ويعقدون الاجتماعات في منازل الأصدقاء لسماع المحاضرات العلمية لقاء أجور وكانت غايتهم من كل ذلك محاولة إقناع الخصم بأي شكل وبأي منطق، فقد كان الدفاع عن الحق لا يعير اهتمامهم، بقدر الانتصار للفكرة مهما كان الثمن[2] فكانوا يضللون ويفسدون الحقائق، Sophistiquer .

وكان دفاع السوفسطائي يشمل الدفاع عن الفكرة أو ضدها، ما دامت تتحقق من ورائها منفعة ذاتية، فاستخدموا المنطق بصورة خاطئة. وكان حماسهم للمعرفة من أجل نشر مبادئهم، والانتصار على الخصوم.

ولقد عرف السوفسطائيون في تاريخ الفلسفة اليونانية بأنهم أول من أرسى دعائم الذاتية Subjectivite والفردية، Individualite في مجالي المعرفة والأخلاق[4].

ومن أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس.

١ - بروتاغوراس Protagoras

ولد في أبديرا نحو ٥٠٠ ق. م، وهي البلد نفسه الذي جاء منه «ديموقريطس»، ومن أقواله المأثورة:

الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد.

"Man is the Measure of all things. Of things that are that they are and of

---

= والسفسطة تعني Sophisme قياس باطل. أو مغلوط فيه.

(١) Russell; A History of Western Philosophy, Part I P 32.

(٢) Ibid.

(٣) Zeller: Outline of the History of Greek Philosophy P 79.

(٤) Ibid.

things that are not that they are not".

وتعني هذه العبارة في مذهبه انتفاء الموضوعية من الأشياء وانسحاب النسبية على المعرفة والحقائق، وجدير بالـذكر أن مذهبـه في الشـك مبنـي علـى خداع الحواس Deceitfulness of the Senses .

٢ - جورجياس Gorgias

أما جورجياس فقد كان منطوق مذهبه يعني «أنه لا يوجد شيء على الاطلاق وإذا وجد فلا يمكن معرفته».

هـ - سقراط: Socrates (٤٧٠ - ٣٩٩ ق. م)

أما سقراط صاحب الفلسفـة الأخـلاقية الـذي لـم يكن راضياً عن العقائـد والنظم السياسية في أثينا[١]، والذي وجه اهتمامه إلى البحث عن الحقيقة في ضمير الإنسان وخلقه، ووقف في مواجهة مذهب الشك، ونادى بتطهير المعرفة واللغة مما لحق بها من فساد، فقد حمل على عاتقه مهمة الدعوة لرسالته الأخلاقية، في مجتمع أفسده السوفسطائيون، بمناهجهم المتناقضة، فعمل على الاهتمام باللغة بتحديد معاني الألفاظ المتداولة حتى لا تلتبس المعاني في أذهان النـاس، وكان منهجه المتبع في ذلك هو منهج التهكم والتوليد[١] الذي أراد به تطهير عقول الناس مما لحق بها من معارف باطلة وبذلك يقضي على منهج السوفسطائيين في التلاعب بالألفاظ، وكان سقراط يدعو الإنسان إلى المعرفة بالحقيقة وأول هذه المعارف «أن يعرف نفسه بنفسه»، ويتمسك بالفضيلة التي كانت شعاراً له يقول عنها: «الفضيلة علم والرذيلة جهل». ومع ذلك فقد ذكر عن سقراط قوله: «أنا لا أعرف شيئاً وهذا هو كل ما أعرف وقد فهم المؤرخون من معنى هذه العبارة أن منهجه منطوياً على ثمة بذور للشك.

و - أفلاطون: Platon

أمـا أفلاطـون (٤٢٨ - ٤٣٨ ق. م) فيلسـوف المثـالية الـذي كان أقـرب

محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية - بيروت ط(١) ص ٥٩.
Zeller: Outline of the History of Greek Philosophy P 102.

الفلاسفة اليونان روحية وأعمقهم نزوعاً للعقيدة، فقد تأثر بفيثاغورث كما مزج فلسفته بالرياضة والدين بحيث أننا لا نستطيع فهم أفلاطون إلا عن طريق «أوغسطين»[1].

ولقد قسم أفلاطون الوجود إلى عالمين متباينين تماماً هما: عالم العقل وعالم الحس، عالم الروح وعالم المادة الأولية أو (الهيولي)، العقل قادر مطلق، والهيولي عاجز قاصر، وبين عالم العقل والمادة كائنات على درجات من العقل إذا ما تمثلته وأخذت منه سمت بطبيعتها كما أنها تنحدر بمقدار ما تتلبس بالمادة (الهيولي).

والعقل المطلق عند أفلاطون هو الكمال المطلق، الذي لا يحده زمان ولا مكان ولا يصدر عنه إلا الخير والفضيلة، في حين أن المظاهر المادية مصدر بطلان وخداع لأنها عرضة للتغير، بينما العقل المجرد (الذي تستقر فيه المثل التي هي صور له خالدة ودائمة لا تقبل النقص ولا تنعرض للفساد). هو مصدر الحق والخير والجمال، هو العالم الحقيقي المطلق.

ويمضي أفلاطون في شرح مذهبه، فيذهب إلى أن العقل البشري عندما يعلو فإنه يدرك الحقائق المجردة، بينما في هبوطه يدرك المحسوسات، عن طريق التجربة والمشاهدة الحسية، ومن أمثلة الحقائق التي لا تدرك بغير تجربة حسية: «حقائق الرياضة العليا»

والله مهندس تكمن أحكامه في الهندسة القائمة على نسب الأعداد المجردة[2] وعلى معرفتها معرفة عقلية بصفاء القريحة، وربما كانت هذه النسب هي المثل عند «أفلاطون»[3]

---

(1) Jeager Werner: The Ideals of Greek Culture T. By Gelbert Highet, Volum 11 Oxford.

(2) جدير بالذكر أن أفلاطون قد تأثر بفيثاغورث الفيلسوف اليوناني الرياضي الذي تصور أن العالم «عدد ونغم» فأخذ عنه تصوراته الرياضية، كما تأثر به في القول بتناسخ الأرواح وتجسد الأعمال بحسب الحسنات والسيئات.

(3) المصدر السابق.

وقد ذهب «أفلاطون» في تصوره للعالم إلى أنه يتحرك حركة دائرية، وانسحبت هذه اللانهائية على تصور الله، فأصبح إلها لا متناهيا، لاعتقاد اليونانيين أن الشيء الكامل الإستدارة أسمى من اللامتناهي»[1].

والعالم عند أفلاطون يتحرك دائرياً بانتظام، ودوام، ويشارك في الجمال الإلهي. ولهذا فقد جعل للصانع نفس كلية، ففي محاورة الجمهورية يوضح لنا وجود الله على اعتبار أن لكل مجموعة من الأشياء مثال يحمل إسم شيء واحد. كمثال: الجمال والحق والعدل، وعلى قمة هذه المثل يوجد مثال الخير بالذات الذي لا يدرك سوى «بالحدس» (وهو في قمة سلم المثل الرياضية أو الأعداد المثالية). وبهذا التصور عن إله الخير يقترب أفلاطون من المسيحية[2].

وتعد فكرة المثالية الأفلاطونية، كما ترسمه لنا من نفور من المادة واضعافاً من شأنها والارتفاع عن براثنها وغرائزها والتطلع إلى عالم مثالي ينطوي على الحق والخير والجمال المطلق إشارة صريحة إلى التصدي للحس والارتياب فيه. وعلى الرغم من أن أفلاطون قد حذا حذو «سقراط» في البحث عن اليقين، بل زاد عليه بالارتفاع إلى عالم المثال والحقيقة، إلا أن شكه في عالم الحس قد انطوى على بذور شك سرعان ما أخذت طريقها عند اتباع الأكاديمية الجديدة الذين صوروا مذهب «أفلاطون» بصورة لا أرادية عبرت عنها عبارتهم التي تقول: «ليس في الأمكان الوصول إلى اليقين الكامل، ومن ثم فإن الأحكام احتمالية وليست مطلقة».

---

(١) Wall, Jean: Philosopher's Way p 474.

(٢) Ibid P. 470.

(٣) تعليق: كان لأفلاطون تأثيراً عميقاً على المسيحيين وخاصة، في آرائه عن المثل والجدل الصاعد، وفي فكرة الله وعلاقته بالعالم، وفكرة النفس ومصير الإنسان، لقد اعتقد أنصار أفلاطون المسيحيين أن الله في نظره هو العقل الذي يدبر العالم ويحفظه، والذي يجعل الأجزاء لمصلحة الكل (النواميس ٩٠٣جـ) فيقبلون أولية المعقول والنظرة الغائبة للعالم وغيرها من أفكار».
أفلاطون: المأدبة أو في الحب لأفلاطون ت و ت د. على سامي النشار والأب جورج شحاته قنواتي، الأستاذ عباس أحمد الشربيني دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ ص ٢٥٣ وما بعدها.

(ي) - مذاهب أخرى:

بعد وفاة «أرسطو ـ ظهر عدد من المذاهب الصغيرة تتأرجح بين تأييد النظر العقلي ورفضه وبين اتباع الفلسفة المادية (اللذة) ورفضها، كما حدثت حالة من البلبلة الفكرية والفوضى المذهبية. فاختلطت آراء «أرسطو» بآراء «أفلاطون» لدى بعض المفكرين، وساد مناخ من عدم الفهم لآرائهما عند البعض الآخر. وكان لهذا الخلط الفكري والامتزاج المذهبي أثر غير حميد على العقول. إذ صاحبته موجة شك واضمحلال فكري، وتسيب أخلاقي، فتعارضت الأفكار وضعف مركز العقل، وملأت الحيرة النفوس. ولما كانت سائر هذه التيارات المضطربة تمر على المعرفة عند الإنسان، فقد تحتم عليه أن يشك فيها وألا يأمن إلى أحكامها. وكان «سكتوس امبريقوس» و«بيرون» اللذان عاشا في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي خير ممثلين لهذه المرحلة.

(١) - «بيرون» الشاك Pyrroh :

ولد بيرون حوالي (٣٦٥ ـ ٢٧٥) في إيليس وتلقى تعليمه على يد أحد الميغاريين، وقد عرف هذا الرجل باسم صاحب اللا أدرية ـ لأنه أنكر العلم واليقين، كان بين من رافقوا الإسكندر في حملته على الشرق. عاد إلى وطنه بعد وفاة الإسكندر وعين كاهناً فيه وعندما توفى أقام له اتباعه تمثالاً تعبيراً عن احترامهم وتبجيلهم له.

ويرى بيرون أن كل قضية يمكن أن تحتمل قولين فيمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة. والحكمة تكون في العدول عن الإيجاب والسلب والتوقف عن الجدل. ويرى «بيرون» ـ كما نقل عنه أتباعه ـ أن الشك لا يتناول الظواهر، لكنه يتناول الأشياء في ذاتها غير أنه يتوقف عن الحكم النهائي على الأشياء. فهو على سبيل المثال يحس بالأشياء في حلاوتها أو مرارتها أو في درجة حرارتها أو درجة صلابتها وليونتها غير أنه يمتنع عن الحكم عليها.

وعلى هذا النحو فليس هناك وجود لخير مطلق أو شر مطلق لأن الأشياء في زوال وتغير. ولهذا فأن الناس تتوهم إذ تضع السعادة أو الشقاء في الأشياء ذاتها،

ويركنون إليها كأنها دائمة، فإذا اقتنعوا بأن الأشياء ليست هي مصدر الخير والشر في حد ذاتها لتغيرها وزوالها انتفى تصديقهم لها. وحظوا بالراحة في أي حال وتحت أي ظروف.

مما سبق يتضح لنا أن الشك عند «بيرون» كان خلقياً (أي ينصب على قيمة الأشياء ومقدار ما يحصل عليه المرء من السعادة) وليس علي المعرفة في ذاتها. فهو ليس شكاً منطقياً ودليل ذلك أنه لم يذكر عنه اشتغاله بالمنطق أو العلم الطبيعي[1] كما سيفعل التابعون له فيما بعده.

وعندما توقف الشك البيروني، بدأ يظهر نوع جديد من الشك عند أتباع مدرسة أفلاطون الجديدة ممثلاً في «أرقاسيلاس» Acresilas, (٣١٦ - ٢٤١) و «كارنيادس» Carneades (٢١٤ - ١٢٨) اللذين تشككا في المعرفة وناديا باستحالة المعارف، اليقينية وأنه لا يمكن اكتسابها عن أي طريق، ورفضا شهادة العقل والحس، كما أنكرا وجود أي مقياس للحقيقة، ومما يذكر عنهما: قولهما بالأحكام الاحتمالية التي كانت تعني: أن أي حكم أو قضية يمكن أن يصبح أكثر احتمالاً من حكم آخر أو قضية أخرى إذ أن معنى الصواب يظل غامضاً مبهماً وعندئذٍ تصبح الأحكام تحصيل حاصل، لا جدوى منها ولا فائدة من ورائها.

وظلت جذور الشك تمتد تاريخياً - تلك الجذور التي ألقى اليونان الأوائل بذورها - وانتقلت عبر تاريخ الفلسفة إلى العصر الحديث ممثلة على وجه الخصوص في مذاهب «مونتني» و «شارون» في القرن السادس عشر ووصلت جذورها إلى القرن الثامن عشر فظهرت في مذهب «دافيد هيوم» (١٧١١ - ١٧٧٦) وتمتد حتى القرن التاسع عشر فتبرز في مذهبي «رينان» Rinan (١٨٢٣ - ١٨٩٢) و «أناتول فرانس»

بعد أن عرضنا لمذهب الشك الخلقي عند «بيرون» ، ولمذهب الاحتمال عند أتباع الأكاديمية الجديدة، نعرض هنا لنوع آخر من الشك هو «الشك الجدلي» عند «أنا سيداموس» و «أغريبا» Agrippa

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ ، ط ٥ ص ٢٣٤.

وقد تابع الأول «بيرون» وقام بالتميز بين المتشككين والأكاديميين، الذين يرون أنه لا شيء محقق، ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل، والحكمة والحماقة، والخير والشر، في حين أن المتشككين لا يرون إيجاباً أو سلباً.

وقد اشتهر أناسيداموس بحججه العشر، التي أورد فيها تبريرات تعليق الحكم في المحسوسات، وحججه الثلاث ضد العلم.

وسوف نوجز عرضنا لحججه العشر، وهي على التالي:

أولاً: اختلاف أعضاء الحس في الحيوانات وفي الإنسان، وما ينتج عنه من تنوع في الإحساسات الخاصة. فحاسة الرؤية تختلف من عضو لآخر سواء في الحيوان أو في الإنسان تبعاً للتركيب الفسيولوجي للعين ولقوة أو ضعف الأبصار وهذا نفس ما يحدث بالنسبة لحاسة اللمس التي تختلف من إنسان لآخر ومن حيوان لآخر حسب تنوع حساسية الجلد وهذا ما يحدث تماماً بالنسبة لحاسة التذوق وغيرها من إحساسات مما يعطي للشيء المدرك أو المحسوس أكثر من مفهوم أو معنى في نظر من يدركه، ولذلك ونتيجة لهذا التنوع والاختلاف في إدراك المحسوسات والتعرف الحقيقي عليها فقد علق «أنا سيداموس» الحكم في المحسوسات.

أما الحجة الثانية: فتذهب إلى أن الاختلاف بين الناس في أحوالهم الجسمية أو النفسية يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم فإذا اخترنا الأغلبية، بغرض المعرفة الحقيقية للمحسوسات لوجدنا أنها تختلف من بلد لآخر، ومن عصر لآخر وهنا فلا مجال للإختيار، وإذا رجعنا للتجربة فهي شيء لا يمكن أن تتناوله سائر الناس..

وهنا فلا سبيل غير تعليق الحكم.

والحجة الثالثة: تتعلق بتعارض الحواس بصدد معرفة الشيء الواحد فالشيء البارز في صورة ما أمام البصر يبدو أملساً في حالة اللمس، كما أن الرائحة العطرة في حالة الشم قد تكون غير مستحبة في حالة الذوق ووفقاً لذلك فنحن لا نستطيع إدراك حقائق الأشياء وكل ما ندركه منها هو ظواهرها فحسب.

أما الحجة الرابعة: وفيها يقرر أن المبادىء التي يستند إليها أصحاب مذهب اليقين لتجنب التسلسل في البرهان، هي فروض غير مبرهنة فهي ليست أبين من نقائضها.

والحجة الخامسة: أنه إذا أردنا تجنب التسلسل، فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة، والنتيجة على المقدمة فالبرهان ممتنع في كل الحالات.

وجدير بالذكر أن الحجتين الأوليتين خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية. أما الحجج الثلاث الباقية فتتعلق بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية. يهدف القسم الأول إلى أن اليقين غير موجود بالفعل، بينما بين القسم الثاني أن اليقين لا يمكن أن يوجد.

(٢) - «سكستوس أمبريقوس»:

وبعد أن عرضنا للشك الجدلي عند «أنا سيداموس» نبدأ في عرض الشك التجريبي عند «سكستوس أمبريقوس» Sextus Empiricus حوالي (٢٠٠ - ٢٥٠):

فيلسوف يوناني من أتباع «أنا سيداموس» اتخذ في مذهبه الشكي موقفاً هادماً سلبياً، أو آخر إيجابياً ممثلاً في تنظيم التجربة بالتجربة نفسها، بغير اللجوء إلى العقل أو الحكم على حقائق الأشياء.

ومن مؤلفاته الهامة «موسوعة المذهب الشكي» وهي تلخص الحجج التي استخدمها المتشككون القدماء.

ولما كان هذا الفيلسوف الشاك قد بين استحالة أية حقائق كلية ملزمة علمية، ولا هوتية، وأخلاقية وغيرها، فقد دعا الفلاسفة بالتوقف عن محاولة البحث للوصول إلى السلام والنعمة الكاملين للعقل، وهذا هو الهدف الأمثل من الفلسفة.

أما عن حدود المعرفة عند الإنسان فقد افترض الفيلسوف أن الإنسان إنما يتوجه في الحياة وفقاً للحاجات الطبيعية والميول والعادات والقوانين، والتقاليد، والحس المشترك.

وجدير بالذكر أن هذا الموقف سوف يطلعنا على فلسفة تجريبية في الحياة خالية من كل فلسفة، وهي ترجع إلى أمور ثلاثة هي اتباع الشاك لسنن الطبيعة وظروفها فهو يأكل عند الجوع ويشرب عند العطش[1] ويرضى رغباته، كما يشبع سائر حاجاته الطبيعية، ومعنى أن الشاك تجريبياً هو أنه يدرك الظواهر وترابطها، فيحصل تجربة يتأدى منها عن طريق الصدفة إلى توقع حدوث بعضها عند حدوث بعض. فيتوصل إلى الفن وهو جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما. فيأخذ بهذه النتائج، ثم يتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دونما نظر إلى الحقيقة أو التبرير المنطقي العقلي. فهو على سبيل المثال: يتعلم القراءة والكتابة دون نظر إلى فقة اللغة[2] كما يتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان، كما يستخدم العدد دون التعمق في علم الحساب[3].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة.

ثانياً: مذهب الشك في عصر النهضة، ومطالع العصر الحديث:

يعد عصر النهضة الأوربيةRenaissance بما ساد فيه من ثورة فكرية، ونزعة إنسانية وإحياء للمذاهب الفلسفية القديمة، منبع تغيير جذري في سائر مجالات الحياة: من اجتماعية وسياسية ودينية وعلمية.. إلخ.

لقد شهدت هذه المرحلة وبدايات العصر الحديث، ضروباً من ألوان النشاط والتجديد والتغيير، وكان من الضروري على مفكري هذه المرحلة ألا يلتمسوا في بعض المعارف والنظريات السالفة أملاً كبيراً، أو فائدة ترجى، وإن وجدوا في بعضها الآخر مادة خصبة لتأملاتهم ونظرياتهم. وكان من عوامل انهيار بعض النظريات القديمة في ذلك الحين، هو ما ساد العصر من تقدم في مجال الفكر السياسي، وظهور فكرة القومية والعودة إلى الكتاب المقدس المسيحي(الدخول في حظيرة الدين) وما ساد المجال الطبيعي من تقدم في علم الفيزياء، بالإضافة إلى التقدم السريع في علوم الرياضيات والهندسة والفلك، والكيمياء وغيرها، وما استتبع ذلك من ظهور النظرية الآلية والنظر إلى العالم باعتباره امتداداً هندسياً ميكانيكياً يتحرك آلياً ويقسم كمياً. وكذلك التغير المفاجىء في خريطة العالم وحركة الكشوف الجغرافية، ومحاولات العلماء اكتشاف أراضي جديدة من العالم كانت من قبل مجهولة. كل هذه الاعتبارات أدت إلى ظهور موجة من الشك والقلق.

لقد زاد اهتمام المفكرين في عصر النهضة بالرجوع إلى مصادر المعرفة القديمة (اليونانية والرومانية) وعلى هذا النحو كان لا بد من التعرض لإعادة دراسة

مذهب الشك عند البيرونيين، واتباع الأكاديمية «الأفلاطونية الجديدة» ـ وخاصة في ترويج أفكارهم عن الاحتمال ـ بزعامة «أرسيلاس» وكارنيادس ـ وقد أدى هذا الاتجاه إلى الهجوم على الفلسفة الرواقية، التي كانت تنطوي على آراء روحية، عن الله والعناية والفضيلة، وكان «سكتوس أمبريقوس»،وهو من أواخر المتشككين اليونانيين، قد أجمل وجهة نظرهم، وليس ذلك مستغرباً، وكان هو ذاته معتنقاً مذهب البيرونية المتطرفة التي تنادي بأرجاء الحكم على المعرفة.

وقد رأى «سكتوس» أن مذهب الشك، يعلو عن أن يكون مجرد مذهب نظري لكنه طريقة للحياة، وقدرة عملية للعقل. كما يرى أن للشك مبررين: أحدهما نفسي، والآخر منطقي، يقصد بالمبرر الأول أن الناس تظل في حالة عدم رضي بصفة دائمة، وأنها تعيش على أمل لا يشبع في الرضا العقلي، أما الثاني فيريد به عجز الإنسان عن الوصول إلى جوهر الأشياء في حقيقتها، وأن كل ما يستطيع إدراكه منها هو مظاهرها الخارجية التي يدركها بحواسه، ولهذا تصبح التصورات العقلية والأحكام التي نطلقها على الموجودات الحقيقية وكذلك جوهر الانطباعات الحسية والعاطفية للإنسان من الأشياء التي لا تدخل ضمن نطاق مذهب الشك.

والحق أن موقف«سكستوس»من المعرفة الإلهية إنما يتأكد عن طريق هذا المعنى السابق فوجود الله شيء غير خارجي حسي أو ظاهري، لذلك فلا يمكن لأي شخص أن يصدر عنه حكماً نهائياً ـ وهنا يتضح موقفه اللا أدري النظري ـ Agnostique

ويرى «كولينز» أن موقف «سكستوس أمبريقوس» يختلف عن موقف هربرت سبنسر Herbert Spencer الذي سار في نفس هذا الاتجاه اللا أدري Agnosticism من معرفة الإله، وكذلك موقف اللا أدريين المحدثين الذين يرون أنهم لا يصرون على لا أدريتهم تجاه الإله، وغاية الأمر أنهم يطبقون مبدأهم الكلي برفض إصدار أي حكم على العالم الحقيقي الموجود من خلال الظواهر[1].

---

(1) Collins, James Dames: God in Philosophy U.S.A. Chicago. 1959. p 57.

«مذهب اللا أدرية أحد المذاهب الفلسفية الذي يقول بإمكان معرفة، حقيقة دون أخرى، =

تبين مما سبق أن من بين أسباب ظهور نزعات الشك، وانتشارها في القرن السادس عشر، هو العودة إلى منابع الفلسفة اليونانية ومحاولة إحيائها، وخاصة دراسة مذاهب المتشككين.

ومما لا شك فيه أن هذه العودة لم تأت بثمار طيبة على الفكر الإنساني في ذلك الوقت، لأنها قد أدت إلى خلق مناخ من الريبة في سائر معارف الإنسان، لم يستثن من ذلك الدين، الذي ضرب الشك بجذوره في أعظم حقائقه وأسماها، وهي حقيقة (الوجود الإلهي).

وقد قدم لنا هذا العصر مجموعة كبيرة من الفلاسفه الملحدين والمتشككين الذين انتهجوا آراء ونظريات يونانية قديمة، تنطوي على شكوك وأخطاء جسيمة، تأدت بهم إلى مواجهة السلطات الحاكمة ومعاقبتهم بالإعدام أو النفي والتشريد وغيرها من صنوف الاستبعاد والتصفية، أمثال: جيوردانو برونو» Giordano Bruno الذي أحرقته سلطات روما، وتوماس كامبانيلا» T. Campanella الذي سجن في إيطاليا ثم نفي إلى فرنسا ومات بها[1].

والحق أن مذاهبهم التي دعت إلى زيادة القوة الحية في العالم ونادت بعقيدة وحدة الوجود التي مهدت طريق الالحاد، وأنكرت الصلة الطبيعية بين الخالق والمخلوق، قد أدت إلى تجميد العلم، ووقف سير التقدم العلمي، والارتداد الفكري إلى مرحلة الفلسفة اليونانية المادية الملحدة.

بعد أن قدمنا لطبيعة الفكر بين الشك واليقين في عصر النهضة، والأسباب التي دعت لظهور تيار الشك في هذا العصر، نود الإشارة إلى واحد من الشخصيات البارزة، التي دعت إلى الشك في القرن السادس عشر وكان له أثر عظيم في الدعوة لمذهبه، إبان ظهور مذهب «ديكارت». فمن المعروف أن تيار الشك الذي تبناه القرن السادس عشر، كان قد استمد آراءه من منابع الشك القديمة، «بيرون»،

= وهو ما أسماه «سبنسر» باللا معروف Unknowable وكان يقصد من هذا المصطلح الوجود الإلهي بصفة خاصة، كما ارتبط هذا المذهب أيضاً بعدم إمكان الميتافيزيقا عند «كانت».

(١) نجيب بلدي: «ديكارت» دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ص ١٨.

«شيشرون» «سكتوس أمبريقوس» ـ ووجد له أنصار ومؤيدين في ذلك العصر. نخص منهم بالذكر «ميشيل دي مونتني».

١ - «ميشيل دي مونتني»:

انطلق مذهب الشك إبان القرن السادس عشر في مسارين متعارضين: أحدهما يتخذ من الشك مذهباً له، وتبرير الخروج على الدين والآخر يتخذ منه طريقاً للخلاص من القلق، والوصول إلى اليقين وقد مثل المسار الثاني ميشيل دي مونتي Mde Montaigne (١٥٣٢ - ١٥٩٢).

هو أحد أشراف فرنسا، ولع بدراسة الأدب القديم (اللاتيني بصفة خاصة) نأى عن الحياة العامة بمشكلاتها الدينية والسياسية، وانكب على القراءة والتأليف. من مؤلفاته المأثورة «محاولات» Essais ـ وهي مقالات متنوعة نشرت بين عامي ١٥٨٠ و ١٥٨٨ يكثر فيها من الحديث عن شخصيته، وعن أحواله ودراساته..

كانت ترجمته لكتاب اللاهوت الطبيعي» «لريمون دي سيوند» ومحاولته تبرير العقيدة بقوة العقل، سبباً في إثارة الملحدين ضده.

يذهب إلى أن العلم الإنساني ناقص، من حيث أن التقدم العلمي والتصور الميكانيكي للعالم، لم يوفر اليقين الكامل، وكيف نطمئن إلى شهادة الحواس وهي تخدعنا وتصور لنا ما نراه في النوم، كأنه حقيقة تتمثل أمامنا في الواقع؟ ـ ونحن نلاحظ من هذا الموقف ارهاصات الشك في الحواس وفي المادة التي تبلورت بشكل متكامل من خلال فلسفة ديكارت ـ ثم من يكفل لنا ضمان صحة أفكارنا من خلال فلسفة ديكارت ـ حين نعتقد في صوابها؟ إذ «لو كان للعقل ما يزعم له من حكم صائب لما اختلفت العقول»[1] ولكن لما كانت الآراء تتنوع، تبعاً لاختلاف الاتجاهات العقلية، فلا سبيل إلى تمييز الحق من الباطل يقول: «لكي نحكم على الظواهر الواردة من الأشياء يلزمنا أداة للحكم، ولكي نتحقق من هذه الأداة يلزمنا برهان ولكي نتحقق من هذا البرهان يلزمنا أداة ويدور الدولاب»[2].

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف بمصر ١٩٤٩ ص ٢٩.

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة.

والحق أن موقف «مونتني» كان يتميز بتجديد حجج المتشككين بأسلوب حي مؤثر، ولا سيما في موضوع الاستسلام لما تمليه الطبيعة والعادات على الإنسان، وبإرجاء دور العقل، وقد برر مسلكه ذلك بنسبية الأخلاق والعادات والأحكام، لاختلاف ظروف الزمان والمكان ـ وتصوره للضمير الإنساني برده لظروف البيئة الفكرية، وعادات الشعوب وإنكار صدوره عن الطبيعة الإنسانية بشكل عام، ولذلك فقد انطوى مذهبه على دعوة لنسبية المعايير والقيم، بل ونسبية الضمير والأفعال الخلقية التي افترض أنها عامة ومطلقة لا تتغير باختلاف الزمان والمكان.

وهذا الاتجاه الذي سار فيه «مونتني» كان من دوافع إعادة بذور الشك القديم الذي اصطنعه في هذه المرحلة مجدداً أو مسايراً لروح العصر.

يقول «كولينز» عن مونتني: لقد أحدث ثورة فكرية في مذهب الشك ظلت مزدهرة في فرنسا طيلة نصف قرن من الزمان، كما أمد المتشككين اللاحقين عليه بنبع فكري فياض»[1].

---

(١) Collins, J. D, God in Modern Philosophy P. 56

ـ تعليق وتقييم :

بعد أن عرضنا لمذهب «مونتني» في الشك، تبين لنا منحى فكره الإيماني، وكيف أنه استخدم الشك في سبيل الإيمان. نمهد في هذا الموضع لحالة الفكر الفرنسي في هذا العهد الذي كان يشهد اضطراباً فكرياً، دارت أبعاده بين مؤمن بوجود الله، ومتشكك في وجوده، وبين مجنب لهذه المسألة، حتى لا يقع فريسة الشك الملحد فتقاسمت الفكر الفرنسي بصفة عامة هذه الاتجاهات الثلاثة، بالإضافة إلى الاضطراب السياسي، والتخبط الديني، الناتج عن ثورة العلم، وذيوع التصورات الميكانيكية، والآلية عن الطبيعة بجانب التقدم الملحوظ، في علوم الكيمياء، والفسيولوجيا، والطب والفلك، وغيرها من ضروب التقدم الفكري والحضاري الذي كان سمة بارزة لهذا العصر.

ومن المعروف أن الفلسفة الفرنسية، كانت تمر في هذا العصر بمرحلة من الاضطرابات الناجمة عن سيطرة الآراء والنظريات الأرسطيةعلىالفكر، وقد تمثل ذلك في الشروح المكتوبة لبعض فلاسفة إيطاليا أمثال: «بيترو بومبوناتسي» Pietro Pomponazzi و«فرانشيسكودي ڤيكومر كاتو» Francisco de Vicomercato والمأخوذة أصلاً عن شروح ابن رشد Averroes [1] (١١٢٦ - ١١٩٨ م) «لأرسطو*» Aristote .

(١)ابن رشد: فيلسوف عربي مسلم. لعب دوراً كبيراً في مسألة التوفيق بين الفلسفة الإسلامية النابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وبين فلسفة أرسطو الملحدة - وكان مذهبه - من أسباب تكفيره بإسم فلاسفة الإسلام والمسلمين، وعلى رأسهم الإمام الغزالي - حجة الإسلام - الذي وجه له نقداً مريراً في مؤلفه القيم «تهافت الفلاسفة».

ويكفي أن نعلم ما انطوت عليه فلسفة «أرسطو» من جوانب الحاد واضحة، انتفت معها فكرة الخلق الحر، والعناية الإلهية، وأفكار الخلود والثواب والعقاب، وغيرها من أمور دينية انفردت بها الأديان الموحاة.

وعلى هذا النحو تدهورت الفلسفة في فرنسا على إثر تلاقي مذهب «أرسطو»، بالتصورات السائدة عن حتمية قوانين الطبيعة، وأبدية المادة وإنكار الخلود.

وكان لا بد من ظهور تيارات أخرى أكثر إيماناً لا يلابسها غموض في شرح مذاهبها، كما حدث في مذهب «مونتني» الذي ظل موقفه إيمانياً في غير وضوح كامل، ففي حين أنه لم يذهب مذهباً صريحاً كما حدث لبعض المفكرين في عصره ـ في إلقاء سحابة الشك على وجود الله، إلا أنه من جهة أخرى لم يفسر لنا هذا الوجود في يقين كامل، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى النزعة الفكرية المشوبة بالارتياب في عصره. كما يرجع من جهة أخرى إلى البداية المطلقة لمذهبه ـ المتمثلة في الشك ـ.

ولما كان «مونتني» وليد عصر تشبع بروح الارتياب وتجمد في قوالب الآراء والنظريات الأرسطية ـ حتى أنه لم تكن تخرج إلى الوجود نظرية أو رأي إلا وهي متفقة بشكل كبير مع آراء آرسطو في الميتافيزيقا ـ فإذا أضفنا إلى هذا الاعتبار، وجود النظرية المادية للعالم، أو التقسيم الكمي، وغيرها من الأفكار التي شاعت ـ وسبق ذكرها ـ لوجدنا أن مذهب «مونتني» ما هو إلا انبثاق عن هذا المناخ الفكري، الذي لا يشيع في النفس روح اليقين في وجود إله خالق معنى بالعالم، واهب للروح[1].

لقد كان هدف «مونتني» من فلسفته هو تعريف الإنسان بجهله بطبيعته، ومصيره، ووجود الله أيضاً فالإنسان أو ـ الإنسان الطبيعي ـ لا يمتلك غير الأوهام والصلف الذي يخفي بهما جهله، وضعفه وقصوره[2] ـ وهذا الموقف يعد تنبؤ

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٤٩ ص ٣٢.
(٢) المصدر السابق نفسه.

بالفكر الوجودي، الذي سوف يظهر فيما بعد من خلال مذهب «بليز بسكال» ـ كما أن مشكلة الحواس التي تعوق الوصول إلى يقين المعرفة ووضوحها، في مذهبه إنما هي محاولات أولى تمهد لفلسفة الشك عند «ديكارت» ففي حين نجد أن إنبثاق مبدأ الشك وصموده داخل مذهب «مونتني» قد أدى إلى غموض فلسفته، نجد أن «ديكارت» يكشف بجرأة ووضوح عن اليقين الناتج عن الشك، الذي جعله مقدمة لتطهير الذهن من المعارف والنظريات الخاطئة. فاليقين الديكارتي نوع من التسليم بالبينة، والاقتناع العقلي بدقة وصواب المعرفة، وقبولها باقتناع كامل، ذلك لأن العقل الديكارتي يقبل الوجود مجرداً عن المادة، بما يتعلق بها من بطلان وزيف، ومن ثمة تصبح أحكامه صحيحة يقينية، خالية من شوائب الخطأ والظن ـ بينما أن «مونتني» يرى أن العقل الطبيعي غير كفء للحصول على معرفة دقيقة عن الوجود، من حيث أنه يركن إلى معطيات الحواس، التي لا تمد الإنسان بحقائق ثابتة واضحة والموضوعية عند «ديكارت»، هي موضوعية الفكر الصوري المجرد ـ كما سبقت الإشارة ـ أي الفكرة المجردة من موضوعها أو الرمز الموجود في الذهن عن شيء ما ـ أو ماهية الشيء نفسه أو جوهره الذي لا يتبدل ولا يتغير.

ولما كانت ماهيات الأشياء خالدة ثابتة، واضحة لجميع الأذهان؛ كان الوصول إلى يقين الحقائق واحد ومطلق لدى سائر العقول، فمن استخدم عقله أو أحسن قيادته بلغ كمال المعرفة (لأن العقل أعدل الأشياء توزعاً بين الناس ولأن حظوظهم منه على العموم متساوية على الرغم من أية اختلافات) هكذا يقول «ديكارت» ـ حين ينطلق من العقل المجرد، من المادة، والحس ويرتد إليه حيث توجد الماهيات والصور أو الجواهر عن العالم المحسوس لكن الحال عند «مونتني» يختلف تماماً عنه عند «ديكارت» فالثاني يرى أن الحواس هي مصدر معرفتنا (المشكوك فيها بالطبع) لأنها لا تمدنا بسوى معرفة عن انطباعاتنا الخاصة. وهنا يختفي دور العقل أو يتلاشى في سيطرة الحواس على الإنسان فتشل براهينه ويتوقف منطقه داخل الذات الإنسانية المقادة بالعاطفة ـ تلك العاطفة ـ التي تفسر لنا مقدار ضعفنا وحقارتنا. وعنده لا شيء مطلق، وإنما الأشياء نسبية ووفقاً لذلك ينعدم وجود معان نبيلة، أو مثل علياً يتطلع إليها سائر الناس، ويتساوى اعتقادهم وتمسكهم بها، لكن مفاهيم القيمة والضمير، المقدس والنبيل حتى مفهوم الدين

ذاته هي من قبيل الأمور النسبية التي يمارسها الإنسان ويخضعها له حسب مقتضيات حالته النفسية والاجتماعية والزمنية.

ويظهر موقف الشك بوضوح عند «بيير شارون» Pierre Charron (١٥٤١ - ١٦٠٣) الذي كان يعمل قساً وواعظاً. قام بكتابة ثلاثة مؤلفات، وهو يبحث عن «الحقائق الثلاث» في عام ١٥٩٣ وهي على التوالي: دفاعاً عن الله ضد الملحدين. ودفاعاً عن المسيحيين ضد الوثنيين، أو المؤلهة، وأخيراً دفاع عن الكاثوليكية ضد البروتستانت.

ويختلف «شارون» عن «مونتاني» في أنه كان تابعاً لمذهب الشك الأكاديمي الذي ينكر بصفة قاطعة وصول الإنسان لأية معرفة يقينية مع إمكان توصله إلى شيء من الاحتمال في حين أن شك «مونتاني» كان يتميز بتعليق الحكم.

وجدير بالذكر أن «شارون» قد وضع تصوراً لنظرية أخلاقية رواقية، وكانت لآرائه آثاراً بعيدة على الفلاسفة المتشككين اللاحقين له، في خلال القرن السابع عشر.

والحق أن الخلاف بين «مونتني» و«شارون» ليس كبيراً، فقد أنكر الثاني معرفة الإنسان للحقيقة باعتبارها شيئاً يسمو فوق مستوى إدراكه، ولا تقدر عليه سوى قوة أعلى وأعظم. والحواس مصدر غش وتضليل، ولا تعطي ثمة حقيقة ثابتة، لأنها ذاتية، وعلى الرغم من ذلك التيار من الشك الجارف الذي انسحب على مذهبه إلا أنه يدعو إلى التسليم بالإيمان المسيحي الذي يستلهم منه حقيقة الوجود الإلهي والمصير الإنساني[1].

---

(١) Collins, J. D, God in Modern Philosophy P. 35.

ثالثاً ـ مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك في القرن السابع عشر:

لقد جاء منهج الشك الديكارتي وليد فلسفته العقلية التي سايرت روح عصره، وتأثرت إلى حد كبير بظروف مجتمعه السياسية والاجتماعية والفكرية. وقبل أن نتطرق لبحث ماهية المنهج الديكارتي القائم على الشك يجدر بنا أن نشير إلى الظروف والملابسات التي مرت بالفيلسوف وكان لها أعمق الأثر على ميتافيزيقاه العقلية..

فمن الملاحظ أن الفترة التاريخية التي ظهر فيها «ديكارت» والتي استمرت زمان حكم «هنري الرابع» و«لويس الثالث عشر» وامتدت حتى عصر «الفروند» ووزارة «مزاران» ـ قد تميزت بالاستقرار والهدوء النسبي، مما ساعد الفيلسوف على إرساء قواعد النظام في الأدب والفكر الفرنسي.

لقد كان مجيء الفيلسوف مؤشراً إلى عهد جديد لم يألفه الفكر الفرنسي، أو الأوروبي طوال عصوره السابقة. ونحن نعلم ما حدث في عصر النهضة أو القرن السادس عشر من إحياء وإصلاح وتغير.

ولن نأتي بنتيجة محققة عن كيفية صدور منهج «ديكارت»، ولن تتضح أمامنا الرؤية، ما لم نلق بنظرة شاملة على الأحداث والمواقف التي عاصرها الفيلسوف، فأثرت على فكره وتأثرت به في الوقت نفسه.

فمن المعروف أن «ديكارت» كان مسيحياً كاثوليكياً ينتمي إلى طائفة اليسوعيين وكانت هذه الطائفة تعمل في إطار حركة الإصلاح الديني الكاثوليكي

التي كانت موجودة من قبل إنشاء هذه الطائفة بأمد بعيد[1].

وقد تلقى «ديكارت» في أثناء وجوده في مدارس اليسوعيين دروساً في التربية والأخلاق والسياسة، كما تعلم أصول العقيدة، ودرب على تحمل المسؤولية، ونميت إرادته التي تعلم ـ عن طريق معلميه ـ إنها حرة ومسؤولة، فأخذ في ممارسة تدينه بالعمل الجاد الخلاق، وليس بطريق التأمل العقلي أو التصوف.

ولقد أحدثت هذه التربية أثراً عميقاً في نفس الفيلسوف، فألهمته طمأنينة النفس، وغمرته بالإيمان، وحببته في العمل والنظر معاً، كما عودته تحمل المسئولية، والشغف بالنظام، والامتثال بالطاعة وغيرها من الصفات الحميدة، التي أسهمت بنصيب وافر في تكوين ملامح فكره، وظهرت فيما قدمه لبلده وعصره من مذهب ومنهج، أحدثا تحولاً جوهرياً في مسار الفكر في ذلك الوقت.

ومن الجدير بالنظر أن المنهج الديكارتي إنما قد حدث منذ البداية في صورة إلهام ـ ولا أحد ينكر ذلك ـ فاغفاءة الفيلسوف أو نومه ورؤيته لحلم المنهج ثم اعترافه بعد ذلك بأنها دعوة له من الله للبحث في العلوم وحل ألغازها إنما يعطينا انطباعاً بمدى اقتراب الفيلسوف من الله وازدياد الشعور الديني والروحي الذي غمره في تلك اللحظة،.

ولقد تردد صدى تربية الفيلسوف الأولى وما تعلمه من نظام فيما بدا على منهجه من طابع ترتيب ونظام. أما سمة تحمل المسئولية التي غرزها في نفسه

(١) جماعة اليسوعيين: أسسها القديس «أغناطيوس اللوايولي» الإسباني في القرن السادس عشر حوالي (١٤٩١ ـ ١٥٥٦) كان هدفها مقاومة الإصلاح البروتستانتي، والعمل على تجديد الكنيسة الكاثوليكية، وذلك عن طريق التوجيه الديني والسياسي والتربوي للقادة والحكام ولابنائهم، كذلك.

ولما كان «ديكارت واحداً ممن تربوا في لافليش، وتعلموا فيها، وتلقنوا أصول التعاليم اليسوعية التي كان في مقدمتها: أن الإنسان خلق لكي يمجد الله ويخدمه، لا للبحث في حقائق الدين ومحاولة استكناه أسراره، كما تعلموا هناك دروساً في تقوية إراداتهم وتحمل المسؤولية (ارجع إلى حياة «ديكارت» في الفصل الأول للوقوف على مزيد من التفاصيل).

معلميه منذ الصغر، فقد برزت من خلال افتراضه بأن الله إنما قد اختاره وحمله مسئولية البحث عن الحقيقة بعد أن تصور أن ما حدث له، إنما هو رسالة من «روح الحقيقة» التي وعدته بأن تفتح له خزائن سائر العلوم»[1].

على هذا النحو جاء منهج «ديكارت» مغايراً لما سبقه من أفكار، وانبثق الشك عنده كوسيلة مؤقتة لتحرير العقل من سيطرة الأفكار والنظريات السابقة، وتطهيره من مجرد الاحتمالات فاستبعد شهادة الحواس، لأنها خادعة بطبيعتها، وشهادة العقل، لأن بعض العقول قد تخطىء في الاستدلال حتى في أبسط قضايا الهندسة، وافترض بجانب ذلك وجود شيطان ماكر مخادع، يعبث بعقله، ويريه الحق باطلاً، والباطل حقاً، ويجعله يخطىء مع ما ينطوي عليه عقله من يقين - على ما يفسر ذلك في التأمل الأول من تأملاته لكن «ديكارت» قد استطاع أن يحمي نفسه من الشيطان المضلل، عندما ألزم نفسه برفض أية قضية قد يخالجه فيها أدنى شك.

يقول الفيلسوف في «المبادىء» .لقد كنا أطفالاً قبل أن نصبح رجالاً وحيث أننا قد أصبنا أحياناً، وأخطأنا أحياناً أخرى في أحكامنا على الأشياء المعروضة لحواسنا، عندما كنا لم نصل بعد إلى تكوين عقولنا، فإن هناك ثمة أحكاماً كثيرة، تسرعنا في إصدارها على الأشياء، ربما تحول دون بلوغنا الحق، وعلقت بعقولنا قبل التيقن منها، حتى أنه لم يعد هناك أمل في التخلص منها، إلا إذا شرعنا مرة أخرى في حياتنا، إلى وضع جميع الأشياء التي قد تنطوي على أقل قسط من الريبة موضع الشك»[2].

ومن خلال هذا النص يمكن إلقاء الضوء على نوع الشك الذي انتهجه «ديكارت» إنه الشك المؤقت، وليس الشك الدائم أو المطلق وشتان ما بين شك يقوم على هدم الماضي في سبيل إصلاح ما فسد منه أو إعادة النظر فيه، وبين شك ينتهج الشك في ذاته، ويجعله مذهبه ومنهجه المطلق - كما كان يحدث في المرحلة السابقة على «ديكارت» وفي بدايات عصره - كالشك الذي أذاعه «مونتني»

(١) Baillet, Adrien: **La Vie.**

(٢) Descartes, Les Principes, Oeuvres. A. T Ch 1 p. 1.

وفلاسفة إيطاليا في القرن السادس عشر، نتيجة إعادة إحياء تراث اليونان، وتغيير خريطة العالم.

إن مرحلة الشك السابقة على فكر «ديكارت» قد جمدت العلم، وأضعفت من شأنه، في حين أن منهج الشك الديكارتي كان قد رد إلى العقل سبقه واحترامه وتقدم في نوره الفطري نحو التجديد والنهضة، من حيث أنه شك إرادي يصطنعه إن لم يكن ـ يفرضه الإنسان على نفسه فرضاً، وهو مؤقت في الوقت ذاته، لأنه يظل مستمراً حتى يتيقن الإنسان من أن أفكاره قد بلغت حداً فائقاً من الدقة واليقين، وأنه لا يلابسها أدنى شك.

وهكذا نخلص إلى أن الشك الديكارتي شك بناء. فهو وليد تجربة شخصية عقلية، وجد «ديكارت» أمامه تراث فلسفي وعلمي وديني، كثرت حوله الأقاويل، وتعددت بصدده المذاهب فلم يجد في هذا التراث الذي عايشه، شيئاً يطمئن إليه بصفة مطلقة، أو يقنعه تماماً فاصطنع الشك «منهجاً»، لبلوغ اليقين في جميع ما يحيط به من معارف ونظريات.

٤ ـ الشك، والفلسفة الديكارتية :

تبين لنا مما سبق، كيف أن «ديكارت» قد سعى إلى البحث عن يقين المعرفة، وذلك بسلوك السبيل الذي يضمن به صحتها وصدقها، وتميزها فالتمس في منهج الرياضيات هدفاً كان ينشده، في الدقة واليقين، وطبقه على الميتافيزيقا حتى يضمن يقينها. Certitude .

ولم يقف الفيلسوف عند حد تطبيق منهج الرياضة على ميتافيزيقاه، فأخذ يشك في جميع ما اكتسبه عقله من معارف ومعتقدات، ومضى في تطبيق هذا المنهج الجديد «الشك»Doute إلى أبعد حد فبدأ بالنظر إلى العالم من جديد وكان عليه أن يتوقف قليلاً معلقاً أحكامه على الأشياء ريثما يتأكد من صدقها ووضوحها.

ويجب أن نلاحظ أن محاولة «ديكارت» في هذا السبيل قد اختلفت عن طريق الشك اللا أدري"Doute Hyperbolique" الذي لا يبلغ صاحبه اليقين في أية حقيقة، ويتخذ من موقف عدم الالتزام منهجاً له في بحث المسائل النظرية. بينما نجد أن شك «ديكارت» هادفاً إلى الحقيقة، منطوياً على نوع من المجاهدة الصوفية «وأنه ضرب من ممارسة الزهد في المحسوسات للوصول إلى تحرير العقل أو بلوغ الحقيقة الروحية»[١]، فهو يذهب إلى تحرير العقل من سيطرة الحواس، ويقيه من مجرد الاحتمالات، ومن ثم فإنه يركز تركيزاً شديداً على اختيار القضايا، والبرهنة عليها، ويشعر بالأمل في الوصول إلى قضية أو مبدأ يعلو على مستوى الشك، بما يتضمنه من صدق ويقين.

---

(١) عثمان أمين، «ديكارت» مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ ص ١٣٦.

فهو شك يبحث عن البينة، ويستشعرها ويسعى إليها بينما نجد أن أتباع مذهب الشك المطلق يرفضون التسليم، ولو بمجرد الحقائق الواضحة غير المحتملة، لذلك فهم لا يقبلون حقائق الواقع النظرية، ولا يحافظون على التعليق النزيه للحكم، كما يفعل «ديكارت»، ريثما يتأكد له صدق الحقائق باستخدام منهج الشك المؤقت (المنهجي). "Doute Methodique"

ونستطيع أن نلاحظ وجه شبه بين منهج الشك الديكارتي، ومنهج الشك عند الإمام «الغزالي» الذي قال عنه في «المنقذ من الضلال» «لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله»[1]. وبالرغم من هذا التشابه الظاهري في إستخدام منهج الشك عند كل من الفيلسوفين، إلا أن طريق الشك الذي انتهجه الأول يختلف عنه عند الثاني، الذي نتج عن أزمة نفسية انبثقت عنها حالة اشراق صوفي، بينما كانت الحقيقة المعقولة هي نتيجة الشك الديكارتي، الذي لم يكن يرمي إلى اثبات روحية النفس، ويرتقي منها إلى معرفة الله، على ما ذهب «أوغسطين»، الذي لم يكن يهدف من شكه البحث عن الحقيقة، لأنه يفترض معرفتنا لها. أما «ديكارت» فكان ينشد الوصول إلى الحقيقة، من حيث هي مبدأ يعتمد عليه، وقد أكد على ذلك في رسالة إلى الأب «مرسين» يقول فيها: «إن القديس أوغسطين لم يستخدم «الكوجيتو» بالطريقة التي استخدمته فيها»[2]

إلا أن هذا الكوجيتو الذي برهن به الفيلسوف على حقيقة وجود الذات يعزل فكرنا الخاص من حيث أن الإنسان يفكر بفكره وينتهي إليه مرة ثانية، ولذلك لم يستطع «ديكارت» بلوغ أي وجود من الموجودات خارج نفسه، ولم يجد وسيلة تخرجه من هذه الدائرة الذاتية المنغلقة غير الله بوصفه فعلاً سامياً رفيعاً، من هنا بدأ فكره بوجود الله مغيراً النظرة إلى العالم، قالباً نظام العلوم رأساً على عقب، بمنهج جديد خالف به المناهج المتبعة منذ عهد «أرسطو» حيث كان الفلاسفة يبدأون من

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال تحقيق كامل صليبا وكامل عياد مكتب النشر العربي بدمشق ١٩٣٤ ص ٦٧، ٦٨.

Descartes,lettre a Mersenne Correspondance A.M paris 1936 1 p 353

العلم الطبيعي ليصلوا منه إلى ما بعد الطبيعة «الميتافيزيقا». وبمجيء «ديكارت» الذي بدأ من فكرة «الله» لم تعد النظرة إلى العالم تبدأ من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، بل تبدأ من العالم المعقول عن طريق الفكر الذي هو أساس كل معرفة.

٥ ـ مراحل الشك الديكارتي:

مما سبق يتبين لنا أن «ديكارت» قد حاول الوصول إلى اليقين عن طريق استخدام منهج الشك، ذلك المنهج المؤقت الذي كان يهدف منه إلى بلوغ الحقيقة، في جميع المعارف والعلوم الإنسانية، التي أصبحت في نظر «ديكارت» موضع شك ومحل شبهة.

٦ - توقف الشك في وجود الذات الإنسانية:

مر الشك عند «ديكارت» بعدد من الخطوات الأولى هي: التوقف عن الحكم على الأشياء، ريثما يطمئن إلى صحتها. والنظر إلى العالم كأنه يطالعه للمرة الأولى، محاولاً التعرف على الأشياء المادية المحسوسة التي أثبتت خداعها وبطلانها، محاولاً النظر إليها عن طريق ذاته التي تفكر. وفي هذه اللحظة تمكن الفيلسوف من الوصول إلى حقيقة ثبوت الأنية[1]، أو الذات المفكرة التي يستحيل الشك فيها.

يرى «ديكارت» أن منهج الشك لا يتناول النفس، ولا يجدي في إثباتها فتيلاً من حيث أنها ترتفع عليه، ويبرهن على ذلك بأنه في أثناء حالة شكه فإنه يكون في حالة تفكير، بل يكون على يقين كامل من هذا الفعل الأخير أي التفكير، الذي يمارسه ذاتياً أي طبيعياً وتلقائياً. ولو أنه حاول أيضاً الإمعان في الشك، والتمادي في القلق، في مجرد عملية التفكير الذاتية التي يقوم بها فإنه حتى في هذه الحالة لن يستطيع قط أن ينكر حالة تفكيره حين يشك في أنه يفكر. وعلى أسوأ الفروض فلو أخطأ الفيلسوف في تفكيره، فإنه يعد أيضاً في حالة تفكير، وهي حالة تثبت حقيقة وجوده بما لا يدع مجالاً لشك.

بهذه الكيفية استطاع «ديكارت» أن يثبت وجود هويته أو ماهيته أو «كونه يفكر» فانطلق من هذا التفكير إلى إثبات ذاته المفكرة، وفي هذه الحالة فإنه لا

---

(١) Lesujet, Lemoi

يحاول إثبات مجرد شخصه المحسوس، والموجود في الواقع بصفته (إنسان) فحسب بل يحاول إثبات ذاته المفكرة التي توصل الفيلسوف من البرهان على وجودها وفاعليتها، إلى عبارته الشهيرة التى عرفت بمبدأ «الكوجيتو»Cogito ، الذي عبر من خلاله عن الميتافيزيقا الحقيقية التي تؤكد وجود الإنسان المفكر وتعلي من قيمة التفكير العقلي والتي تمثلت في عبارة «أنا أفكر فأنا إذن موجود» وتعني بالفرنسية : Je Pense Donc Je Suis Ou Je Suis Donc Je Pense

من خلال تحليل هذا المبدأ الديكارتي نستطيع أن ندرك عدة نتائج هامة هي:

أولاً - إن الإنسان يفكر حيث كان موجوداً أو بمعنى آخر هو موجود من حيث كونه كائناً مفكراً، أو موصوفاً بصفة التفكير.

ثانياً - إن الإنسان سرعان ما يدرك حقيقة كونه مفكراً، إذ يدرك الذهن هذه الحقيقة «التفكير» في لمحة سريعة، من لمحات الفكر المنتبه، أو في برهة، وبنظرة سريعة، ذهنية، حدسية، أي عن طريق «الحدس»[1] الذي هو رؤية عقلية «ثاقبة» سريعة ومباشرة.

ثالثاً - إن اللحظة الحدسية التي يعيشها الفيلسوف من خلال النظر إلى ذاته التي تفكر، لا تخضع لمنهج الشك، الذي طبقه على أجزاء فلسفته برمتها، إنها لحظة تستوقف الشك وتصمد أمامه، لأنها برهة صدق ووضوح كامل، لحظة إدراك الإنسان لذاته المفكرة، هذا الإدراك الذي يتم فكرياً، بهدف إدراك الفكر أيضاً ليؤكد في النهاية وجود الإنسان الذي يفكر لأنه موجود (فأنا أفكر إذن فأنا موجود)

رابعاً - إن هذا اليقين الأول (أنا أفكر فأنا موجود) الذي حلله الفيلسوف

---

(١) يقصد الفيلسوف بالحدس: هو النظرة المباشرة السريعة، التي تتم في لحظة من الزمن، ويسهل ادراكها، بل هي أصلاً مدركة لسرعتها الفائقة، ولوضوحها الذي يزول معه كل شك، وهذه النظرة السريعة المباشرة، التي تحدث كومضة في الذهن، تختلف عن «القياس»[1]، الذي يتم في زمان معين، كما تختلف أيضاً عن الاستدلال المنطقي،[2] الذي يتدرج من «المبادىء إلى المطالب» على حد قول فلاسفة العرب، أو من المقدمات إلى النتائج التي تنتج عنها على حد قول المناطقة.

(٢) Syllogisme

(٣) Inference

ببراعة ودقة كاملتين، قد انبثق منه الإطار العام لفلسفة «ديكارت» العقلية، ابتداء من الفكر وانطلاقاً إلى وجود الذات، وثبوتها، الذي سيتفرع عنه عدد كبير من المسائل كالتمييز الحاسم بين نفس الإنسان وجسده، والتوصل إلى أن الفكر هو جوهر النفس، والامتداد جوهر المادة، وأن الكمال هو جوهر «الله» الكائن الكامل اللامتناهي.

٧ ـ الدوبيتو واثبات وجود الله:

لقد أثارت قضية «أنا أفكر فأنا موجود» (الكوجيتو) تساؤلات المفكرين والمعترضين على فلسفة «ديكارت» وهذه القضية تعني: إنه ما دام المرء يشعر بأنه يفكر، فذلك يعني بالضرورة أنه موجود يفكر، لأنه من المستحيل أن توجد أفكار بدون ذهن تنطوي عليه، أو تنبثق عنه أي بدون ذات تحدث فيها عملية التفكير نفسها، ومن ثمة تكون «الذات المثبتة للوجود عن طريق الوجدان، تكون هي نفسها الذات الموجودة، وهنا نلاحظ التقاء الفكر بالواقع وتطابقه معه واتحاده به»[١].

وعلى هذا النحو فإن مرحلة اثبات وجود الذات، تعد المرحلة الأولى من مراحل اليقين، باعتبار أن اثبات وجود النفس عن طريق الفكر هو أول سند يقيني يمكن الاطمئنان إليه.

ويحاول «ديكارت» ايضاح موقفه، فيذهب إلى أنه في حالة شك الإنسان في كونه موجود، فإن عليه أن يقرر هذه الحقيقة. أي يقرر أنه يشك، فالشك ذاته لا يحدث إلا في النفس، وعلى هذا الاعتبار يثبت فعل الشك ذاته لا وجود ذاتاً وإلا فما هو مصدر الشك؟ وعلى أية حال فإن اثبات وجود النفس مشتمل على هذه القضية «أنا أفكر فأنا موجود» من حيث أن الفكر يتطلب وجود ذات، والشك

(١) محمد علي أبوريان ـ الفلسفة الحديثة. دار الكتب الجامعية، الطبعة الأولى ١٩٦٩ ص ٧٦.

يتطلب وجود ذات فحيث أنه يشك فهو بالضرورة موجود. وهنا يتحول الكوجيتو في نهاية الأمر إلى دوبيتوDobito ErgoSum أي أنا أشك فأنا موجود[1]

إن الكوجيتو على هذا النحو يعد وثيق الصلة بالنفس والعقل، والفكر فالموجود يشك. والشك تفكير يثبت الوجود في لحظة سريعة مباشرة أي في حدس أو حركة بسيطة للذهن. فالفكر أو الشك كل منهما دلالة أو علامة تشير إلى الوجود.

وعلى هذا النحو يعتبر الكوجيتو[2] عند «ديكارت» أساس المعرفة وسندها اليقيني الذي ييسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الإلهي والخارجي[3]

بعد أن أثبت «ديكارت» وجود الأنا أو الذات وبعد أن تيقن من هذا الوجود يحاول إثبات وجود الجواهر الثلاثة وهي الجوهر النفسي، والروحي، والجوهر المادي.

---

(١) نفس المرجع: نفس الصفحة

(٢) Le Cogito

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة.

الفصل الخامس

المتأملات الميتافيزيقيّة

«رؤية تحليلية»

مقدمة :

(١) ـ الدعوة إلى التأني ، وعدم التعجل في إصدار الأحكام .

(أ) ـ الشك في العالم المادي المحسوس

(ب) ـ وضوح المعارف وتميّزها مرجعه النفس وليس الحواس

(جـ) ـ رؤية تحليلية ديكارتية على الأفكار

(د) ـ الوجود الموضوعي والصوري ، والأشرف في المفهوم الديكارتي

(هـ) ـ إفتراض تعسفي .

القسم الأول : البحث في الأدلة على وجود الأشياء المادية .

القسم الثاني : البحث في طبيعة الأشياء المادية .

(أ) ـ أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة .

القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق بالأمور النافعة ، أو الضارة .

مقدمة :

بعد أن عرضنا في الفصلين السابقين لحياة الفيلسوف ومؤلفاته ومنهجه، وبيّنا أهمية انتهاجه الشك، بغرض الوصول إلى اليقين آثرنا في هذا الفصل أن نعرض لتفصيلات مذهب «ديكارت» بصدد هذا المنهج وبيان الأدلة على وجود النفس وخلودها، وفي التمييز الحاسم بينها وبين الجسد، وفي وجود الله وغير ذلك من موضوعات رئيسية وهامة.

ويعد كتاب التأملات من أشهر وأبدع ما كتب الفيلسوف، وتتمثل قيمته العلمية في احتوائه على الرؤية الديكارتية الكاملة للميتافيزيقا، وأن ما ظهر من آراء في الفلسفة والمعرفة في بقية مؤلفاته: كالمبادىء مثلاً. أو البحث عن الحقيقة. لا تعدو أن تكون شذرات، لا توفي بتوضيح فلسفته التي عرضها في التأملات ونتعرض لها بصورة موجزة بغرض الوصول إلى الخطوط الرئيسية للميتافيزيقا الديكارتية.

١ ـ الدعوة إلى التأني وعدم التعجل في إصدار الأحكام:

يبدأ الفيلسوف مدخله للشك، بالتريث وعدم التعجل في إصدار الأحكام. وعدم التسليم بما يبدو لنا لأول وهلة، أنه حق على أنه كذلك، ما لم تبين البداهة ـ بداهة العقل ـ إنه كذلك لأنها معيار اليقين ودليل المعرفة الصادقة المتميزة، المبرأة من الخطأ والذلل.

انطلق «ديكارت» إثر هذا المبدأ، في الشك في حقيقة الأشياء الحسية. (أمور العالم المادي)، باعتبار أن حواسنا كثيراً ما تخدعنا، وذهب يؤيد منهجه هذا بأدلة من حياتنا الواقعية، في حال اليقظة تارة، وعند النوم تارة أخرى.

يرى «ديكارت» أن الحواس مصدر خداع كبير، دليل ذلك أن، الأشياء التي تبدو لنا في الواقع أو الحقيقة، قد لا تتراءى لنا على النحو الذي هي عليه بالفعل، أو في الواقع «حقيقة الأمر». فظاهرة الأحلام وما نشاهده فيها في أثناء النوم، من مناظر، وأشخاص، وأماكن ومواقف وغيرها. . لا وجود لها في عالم الواقع، لأن الإنسان في حال يقظته لا يجد شيئاً ألبته، مما رآه أثناء نومه.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل أنه أحياناً تبدو الأشياء المادية أمام أبصارنا على غير حقيقتها فقد تبدو على نحو صغير أو كبير، منكسر أو مائل، وهي ليست كذلك، إذ تبدو لنا حسب النظر إليها، وفي إطار الوسط الذي توجد فيه، وهي على غير حقيقتها.

إن غموض التعرف الدقيق على العالم المادي، وصعوبة التوصل المباشر لمعرفة يقينية ومؤكدة عنه، إنما يدعونا للبحث عن بصيرة نافذة، نتمكن عن طريقها

من رؤية الشيء في حقيقته وأن نعرفه بيقين كامل دون أدنى لبس.

إن الشك في حقيقة الأشياء المادية في العالم معناه: أن نعدل عن كل معرفة لا تقوم على حدس من حدوس العقل، ومعنى ذلك أن تكون نظرتنا بعيدة كل البعد عما هو مادي ملموس أو محسوس.

إن النظرة النافذة الحدسية تتميز بالعقلية الخالصة المجردة، وبأنها نتاج ذهن صافي خالص مبرأ من علائق المادة، مقطوع الصلة بعالم الحس أو الخيال.

وهكذا يقدم «ديكارت» في التأمل الأول من تأملاته في الفلسفة الأولى التمهيد الأولى لمنهجه في الشك بصفة عامة، موضحاً فيه الأسباب التي تدفعنا إلى الشك في الأشياء بوجه عام، والمادية منها بوجه خاص، وهو إذ يقدم هذا التمهيد، إنما يحاول تدريب عقولنا على ممارسة فعل الشك، وترويض أذهاننا على التجرد من نوازع الحس وغلائل المادة. كما يدفعنا من جهة أخرى إلى التريث وعدم الشك في الأشياء التي قد نعتقد في المستقبل أنها صحيحة ويقينية.

أ ـ الشك في العالم المادي المحسوس :

يحث «ديكارت» في التأمل الأول من «التأملات في الفلسفة الأولى» وهـو بعنوان: «في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك» يحث الإنسان أن يضـع «جميع الأشياء التي تلقاها من معارف وعلوم وغيرها موضع الشك ولو لمرة واحدة. وذلك بقدر الإمكان» وهو يعبر عن ذلك في نص آخر له يذكر فيه: «ليس بالأمـر الجديد ما تبينت من أنني منذ حداثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة، وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيته منـذ ذلك الحين، علـى مبـادىء هذه حالهـا من الزعزعة والاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكاً فيه جداً ولا يقين له، فحكمت حينئذٍ بأنه لا بد لي مرة في حياتي، من الشروع الجدى في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولا بد من بدء بناء جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً لكن هذا المشروع بدا لي مشروعاً ضخماً جداً، فانتظرت حتى أبلغ سناً يكون نضجها حائلاً دون أن آمل سناً أخرى بعدها أكون أصلح منها لتنفيذه، وهذا ما جعلني أرجىء الأمر طوال هذا الزمن، حتى غدوت اعتقد أنني أكون مخطئاً، إن أنا أنفقت في الإستزادة من التدبر ما بقى لي من وقت للعمل»[1].

بعـد أن بين «ديكارت» في نصـه السابـق ضرورة النظـر إلـى المعـارف والمعتقدات، التي تلقاها منذ حداثة سنة بدأ في عرض الأشياء التـي يمـكن أن

---

(١) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى ت د عثمان أمين ص ٧١ مكتبة الأنجلو المصرية.

يضعها موضع الشك، وهي تشمل الأشياء التي تعرض لحواسنا، والتي لا يمكن التيقن منها، وذلك بسبب ما يعترى حواسنا من خداع ولبس يؤدي بدوره إلى خطأ المعرفة، وكذلك ما ينتابنا من أوهام وما نشاهده من أحلام في النوم.

وكان الفيلسوف قد نظر إلى المعرفة الحسية من قبل، باعتبارها معرفة يقينية ومؤكدة، غير أن تجربته قد أطلعته، على أنها كثيراً ما تخدعنا، ويجب عليه أن يأخذ جانب الحذر منها، ولا يعود للثقة فيها مرة ثانية. ومن أجل ذلك، يذهب الفيلسوف في تحليل الأشياء والأفكار من حوله، ويضعها تحت منظار الشك، للتأكد من صدقها ووضوحها، فيقرر بأنه ربما قد شك في أحكام الحواس Senses التي أحياناً ما تخدعنا وذلك لعدم الدقة في إحساسنا بها وبعدها عنا، ولكن هل يعني ذلك أنها تخدعنا أيضاً في أفعالنا الشخصية، والحقيقية التي نقوم بها بالفعل، يقول الفيلسوف: «لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جداً، وبعيدة جداً عن تناولنا، فقد نقع على أشياء كثيرة أخرى، لا نستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل وأن كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك: أني ها هنا جالس قرب النار، لابس عباءة المنزل وهذه الورقة بين يدي وأشياء أخرى من هذا القبيل»[1]

ومن تحليل هذا النص نجد أن «ديكارت» يستوقف منهج الشك قليلاً كي يستوضح حقيقة ذاته.

ويرى الفيلسوف أنه، وإن كان يشك في المعروضات الخاصة بالحواس، يقصد بذلك ما يحيط به من أشياء مادية، وبعد أن يتأكد من خداعها وبطلانها لما تتصف به معرفتها من نقص وخداع. لكنه لا يشك في أن نفسه تعرف جميع ما يحيط بها من أحوال.

إن هذه النفس L'ame التي تعرف جيداً أنها تحلم، وتتوهم، ثم تستيقظ فلا تجد شيئاً، هذه النفس التي تفكر وتعرف أن الحواس غاشة خادعة، ويجب إعادة النظر فيها، وأن هذا العقل الذي يفكر ويحلل، يشك ويرفض ويقبل، هذا الجسد

(١) ديكارت عثمان أمين ص ٧٤، ٧٥

هاتان اليدان هل يستطيع الفيلسوف أن يشك في مجرد وجود كل منها؟ وهل في الإمكان مجرد تصور عدم وجودها؟

* البحث عن الذات:

إن «ديكارت» يفترض وفقاً لمنهج الشك، عدم وجود تطابق بين الفكر والواقع، أو بمعنى آخر يتصور أن بداهة الإنسان، أو شعوره الذاتي الداخلي، ينفصل تماماً عما يحدث في الخارج أي في عالم الأعيان (في الواقع). وحيث افترض الفيلسوف ذلك، فقد ذهب يبحث عن يقين، يتطابق فيه الفكر مع الواقع بالضرورة، فلم يعثر إلا على حالة واحدة، ذكرها من أجل التخلص من افتراضه اليائس، تمثلت في وجود ذاته المفكرة، «أنا أفكر فأنا إذن موجود» بيد أنه لم يستطع إنكار أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم على وجود الجسد، أو على أي شيء مادي آخر، لكنه قد فعل ذلك لكي يجد ملجأ آمناً وأساساً وطيداً لا يزعزعه الشك في إثبات وجود هذه الذات، وحمايتها من ثورته التي لم تبق على شيء فاضطر بادىء الأمر إلى إثبات وجوده الذاتي الماهوى، واعتبره المنطلق الأساسي إلى معرفة العالم.

ومن الملاحظ أن محاولة إثبات ذاته على هذا النحو قد أبانت بوضوح عن التأثير المدرسي على فكره، وهو الذي كان يسلم بالتجربة الحسية دون محاولة تمحيص أو ضبط لها.

كما تعتبر محاولته لإثبات وجود الذات بالنظر إليها قبل التطلع إلى العالم الخارجي، على عكس ما كان معروفاً وسائداً من أن الإنسان منذ الطفولة يتجه ببصره صوب العالم الخارجي أي يبدأ من العالم أولاً.

وهكذا يكون «ديكارت» قد غير بهذا الكوجيتو النظرة التقليدية للعالم التي كانت تبدأ من الخارج أي من العالم، وحولها إلى نظرة ذاتية داخلية تبدأ من الذات الإنسانية وتنطلق إلى عالم الحس والمادة.

وفي محاولة إثبات أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم دليلاً أو شاهداً على وجود أي جسم مادي آخر، يعبر «ديكارت» بقوله: «وكيف أستطيع أن أنكر أن

هاتين اليدين يداي، وهـذا الجسم جسمـي اللهم، إلا إذا أصبحـت مثيلاً لبعض المخبولين، الذين اختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك في حين أنهم فقراء جداً، وأنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان في حين أنهـم في غاية العرى أو يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساماً من زجاج إلا أنهم مجانين ولن أكون أنا أقـل منهم إسرافاً وخبلاً إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم»[1]

تبين لنا من تحليل هذا النص أن الفيلسوف قد دعا إلـى الشـك في سائـر المعارف التي تلقاها واكتسبها عن طريق حواسه من حيث أنه إنسـان له أعضـاء (يدان ورجلان وجسد) وأن من عادته أن ينام وأن يتمثل في الحلم الأشياء ذاتها التي يراها في يقظته، ومن هنا كان عليه أن يشك في جميع الأشياء العامة التي كان من المحتمل أن تكون نماذج لأفكار خاصة به من حيث أن الإنسان لا يستطيع التمييز الحاسم بين حالي اليقظة والنوم، وأن الأحلام كثيراً ما تصور جزءاً كبيراً من الواقع وهو يعبـر عن ذلك بقولـه: «وإذن فلنفـرض الآن، أننـا نائمـون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين وما شابه ذلك إن هي إلا رؤى كاذبة، ولنذهب إلى أنه ربما لم تكن أيدينا ولا أجسامنا بأكملها على نحو ما نراها لكن لا بد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التي تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور لا يستطاع تكوينها إلا على غرار شيء واقعي وإذن فهذه الأشياء العامة على الأقل ـ كالعينيـن والرأس واليدين والجسم بأكمله ليسـت متخيلـة بل هي واقعية وموجودة»[1]

من خلال هذا النص ينظر فيه الفيلسوف إلى الأشياء العامة كالجسد والعينين والرأس واليدين وغيرها من قبيل الأشياء الواقعية الموجودة كأشياء خيالية متصورة ينطلق الفيلسوف قياساً على ذلك إلى افتراض وجود أشياء أخرى أبسط وأشمل، أشياء حقيقية وموجودة وتمتزج بفكرنا امتزاج مجموعة الألوان الحقيقية التي تتكون

---

(١) ديكارت، التأملات ت عثمان أمين ص ٧٣.

من امتزاجها جميع صور الأشياء على أي نحو كانت سواء حقيقية واقعية أم مختلقة أم وهمية. وتعد الطبيعة الحسيةCorporeal Nature وامتدادهاextension [1] وكمها Quantité ومقدارهاMagnitude وعددها Nombre وأيضاً المكان الذي تشغله Place والزمانTemps الذي تدوم فيه وغير ذلك من قبيل هذه الأشياء وقد عبر الفيلسوف عن ذلك في قوله: «... لو صح أن الأشياء العامة أعنى الجسم والعينين والرأس واليدين وما شابه ذلك يمكن أن تكون خيالية فإنه لا مناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل أشياء أخرى أبسط وأشمل منها هي حقيقية وموجودة ومن امتزاجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية يتكون كل ما يقوم في فكرنا من صور الأشياء سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية أو مختلقة ووهمية ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعية الجسمانية على العموم وامتدادها، وأيضاً شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارهاوعددها وكذا المكان الذي تشغله، والزمان الذي تدوم فيه، وما شاكل ذلك وإذن فلعلنا لا نكون مسرفين في الاستدلال إذا قلنا أن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التي تعتمد على النظر في الأشياء المركبة هي عرضة للشك القوي واليقين فيها قليل، في حين أن الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم التي لا تنظر إلا في أمور بسيطة جداً وعامة جداً دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه فسواء كنت مستيقظاً أو نائماً هنالك حقيقة ثابتة وهي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً. وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبداً. وليس يبدو في الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلاء يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين»[2]

يحاول «ديكارت» في عرض هذا النص أن يميز بين مجموعة العلوم التجريبية وبين العلوم الرياضية من حيث أن الأولى مشكوك فيها لأن مجال بحثها ينصب على الأشياء المركبة. في حين أن الثانية وقد بلغت من البساطة والعمومية حداً كبيراً ولا تولى اهتماماً كبيراً لمدى تحقيق نتائجها في عالم الواقع أو عدم

---

(١) Extension; Etendue

(٢) التأملات، عثمان أمين ص ٧٦ - ٧٧.

تحققها فهي لذلك علوم يقينية لا سبيل إلى الشك فيها ويكفي دليلاً على ذلك علوم الحساب والهندسة التي تخاطب الرموز وتتعامل مع الأعداد، ويكون مجال بحثها التصورات المتعلقة بالذهن الخالص التي لا تمس نتائجها أرض الواقع العملي لا بسلب ولا بإيجاب. إن هذه العلوم الرياضية هي التي يقدرها الفيلسوف ويتأكد من صحة نتائجها فحصيلة جمع اثنين وثلاثة هي خمسة دائماً في كل زمان ومكان وطبقاً لأفعال العقول الموزعة على الناس بعدالة فائقة، كما أنه لا يختلف رأيان اثنان في صحة أن المربع شكل هندسي ذو أربعة أضلاع.

ولكن هل سلمت هذه المعرفة الرياضية اليقينية الواضحة المحددة من الشك عند «ديكارت»؟

إنها لم تسلم هي أيضاً من انسحاب موجة الشك عليها تلك الموجة العارمة التي اجتازت كل مظاهر الفكر الديكارتي، فقد تصور الفيلسوف وجود شيطان ماكر يضلله ويخدعه، ليصور له الحق حتى على مستوى المعرفة المتميزة بالدقة والبساطة والعمومية باعتبار أن نتائج الرياضيات في حالات الجمع والطرح والقسمة هي ضرورات ذهنية خالصة ولا تعني بذلك افتراض أن الأعداد الموجودة في الذهن هي ذاتها الأعداد الموجودة خارجه، أي أن تكون حصيلة جمع اثنين وثلاثة تساوي خمسة داخل الذهن وخارجه فمن الممكن أن يعتري الذهن التعب ولا يستطيع متابعة العمليات الحسابية والانتباه إليها وتركيز الذهن في محاولة حلها وكذلك ربما أن الإله لا يسمح بواسع قدرته بوجود الجسم ولا الشكل ولا المكان في الحقيقة والواقع على الرغم من أنه قد أوجد أفكار هذه الأشياء في أذهاننا، وربما أنه أراد أن يوقع الإنسان في خطأ جسيم كلما أخطأ في محصلة جمع الأعداد يقول «ديكارت» في هذا الصدد: «لكن الإله بواسع رحمته يتنافى معه أن أقع في ثمة خطأ من هذا النوع ومع ذلك فأنني أكون عرضة للوقوع في الخطأ على الدوام لذلك فأنا مجبر على الاعتراف بأن لا شيء من كل ما تعلمته وحسبته صحيحاً بل لا بد أن يكون موضع شك»

مما سبق يتبين لنا أن «ديكارت» قد فتح الطريق أمام المبررات التي تجعل في إمكاننا الشك في الأشياء عامة وفي الأشياء المادية بوجه خاص كما

أنـه إبتدع هـذا المنهـج بهـدف تهيئـة الأذهـان للتمـرد على سيـطرة الحـواس ومحـاولة مغـالبتها والارتفـاع فوقهـا وحتى يجعل من الحقـائق مجالاً للوضـوح والصدق لا يشك فيه في المستقبل مرة ثانية .

ومن خلال تطبيق منهج الشك يتعرض الفيلسوف لمسألة شائكة وهامة وهي الصلة بين نفس الإنسان وبين جسده محاولاً الوصول إلـى معرفـة طبيعـة النفس الإنسانية، وهل من الميسور على الإنسان الوصول إلـى معرفـة حقيقتهـا معرفـة واضحة؟ وهل تعد معرفتها أوضح وأيسر من معرفة الجسد؟ .

لقد أجاب الفيلسوف على هذه التساؤلات من خلال عرضه للتأمل الثاني من تأملاته الميتافيزيقية الذي يحاول فيه البحث عن حقيقة أولى يقينية تصمـد أمـام منهج الشك الذي انصب كما لاحظنا على الأفكار والمعتقدات السابقة، وكذلك على المحسوسات والمعروضات حتى تأكد له غشها وخداعها وأنه ينبغـي إعـادة النظر فيها غير أن الفيلسوف يمضي على هذا المنهج إلى آخر مداه، حتى ينتهي به المطاف إلى أمرين لا ثالث لهما أولهما: هو أن يصل إلى يقين جازم لا سبيل إلى الشك في حقيقته. والثاني: ألا يصل إلى شيء يقيني على الإطلاق في هذا العالم.

وبعد أن شك الفيلسوف في جميع الأشياء التي يراها أحس بأنه ربما يكون هناك شيء آخر مختلف عن كل هذه الأشياء ولا سبيل إلى الشك فيه، إن هنالك إلهاً قادراً يودع ذهن الإنسان أفكار الأشياء الحسية وصورها إلا أن هذا الافتراض ليس ضرورياً حيث أنه باستطاعة الإنسان أن يستحدث هذه الصور والأفكار في نفسه ثم ينظر الفيلسوف إلى ذاته ويتساءل هل هو شيء؟ لكي يذهب إلى أنه قد أنكر هذا الشيء من قبل (أنكر أن يكون له حس أو جسد) ولكن هذا لا يبرر كونه شيئاً ما مهما فقد حسه أو جسده. بيد أنه حتى هذه اللحظة كان قد اقتنع بأنـه ليس في العالم شيء على الإطلاق لا نفوس ولا أجسام، وهذه حقيقة غير أن ذلك أيضاً لا يبرر كونه شيئاً إذ أنه يفكر في أن يكون أو لا يكون، ولكن ربما كان هناك شيطان ماكر يضلله، ويحاول مخادعته، ولكن حتـى هذه المخادعـة، وهـذا التضـليل الشيطاني لن يفقداه حقيقة «كونه موجوداً». . إذن فهو موجود أو على ـ حد تعبيره ـ «أنا موجود مجرد قضية صادقة، أتيقن منها مهما كانت الظروف والمبـررات» يقول «ديكارت» بهذا الصدد: «ولكني اقتنعت من قبل، بأنه لا شيء في العالم ليس

بموجود على الإطلاق، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فهل اقتنعت، بأني لست موجوداً كذلك؟ هيهات فأني أكـون موجـوداً ولا شك إن أنـا اقتنعت بشيء أو فكـرت في شيء، ولكن هنـالـك لا أدري أي مضـل شـديد البأس، شديد المكر يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالي على الدوام»[١].

يقول «ديكارت» في مناسبة تأكيد حقيقة وجـوده: «ليس من شك في أنـي موجود، متى أضلني فليضلني ما شاء، فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء، ما دام يقع في حسباني أني شيء فينبغي علي وقد رويت الفكر، ودققت النظر في جميع الأمور أن انتهي إلى نتيجة، وأخلص إلى أن هذه القضية «أنـا كائـن وأنـا موجود» قضية صحيحة بالضرورة، كلما نطقت بها وكلما تصورتها في ذهني»[٢].

ويعود «ديكارت» ليتساءل عن معنى هذه النفس، أو الآنية التي يعرف أنها موجودة فيحذر من النظر إلى شيء آخر على أنه نفسه.

يتصور الفيلسوف أنه إن كان يعتبر نفسه إنساناً فما هو مفهوم الإنسـان في تصوره؟ هل هو حيوان ناطق؟

وإن صح هذا التعريف للإنسان، فسوف يتبع ذلك تحليل فكرة الحيوان، ومعرفة ما هو الناطق بالتحديد، وفي هذه الحالة يذكر «ديكارت»: أنه سوف ينزلق إلى عدد لا نهائي من الأسئلة والتحليلات بيد أن هناك فكرة تبدو أبسط من الأولى، وهي النظرة لهذه النفس باعتبار أن لها جسداً إنسانياً، كما أن لها وجهـاً ويدين، وقدرة على التغذية والمشي، وعلى الحس، وعلى التفكير، وأنه كان يرجع كل هذه الأفعال إلى نفسه، بدون أن يتـوقف ليسألهـا عن ماهية النفس. ويعبـر عن هذا المعنى بقوله: «وإذن فماذا كنت أظنني من قبل؟ كنت أظننـي إنسانـاً، فلا شك ولكن ما الإنسان؟ أأقول أنه حيوان ناطق؟ كلا بالتأكيد لأن هذا يقتضي أن أبحث عن معنى الحيوان، ومعنى الناطق، فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخـوض دون شعور في مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيداً، وأنا لا أريد أن أضيع ما تبقى من

---

(١) التأملات ـ عثمان أمين ـ ديكارت ص ٩٥ (التأمل الثاني) في طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسد.

(٢) التأملات ص ٩٥.

أوقات الفراغ القليل، في محاولة الكشف، عن مثل هذه الصعوبات ولكني أوثر أن أنظر هنا في الخواطر، التي تولدت في ذهني والتي لم أستمدها إلا من طبيعتي وحدها حين عكفت على النظر في وجودي. حسبت أولاً أن لي وجهاً ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم، على نحو ما يبدو في جسد آدمي، وهو ما كنت أدل عليه باسم الجسد، وحسبت أيضاً أن من شأني أن أتغذى وأن أمشي وأن أفكر، وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس، وإن كنت لم أطل التفكير في ماهية هذه النفس»[1].

بعد هذه المحاولات السابقة لتأكيد وجود الذات، ينتقل «ديكارت» بعد ذلك إلى تحليل الأفعال الإنسانية، وهل ترجع إلى النفس أم إلى الجسد كفعل المشي مثلاً، وفعل التغذي أنه يقوم بهما، وهما أفعال ذاته التي تتطلب جسداً، وكذلك فعل الإحساس الذي يتطلب أن يكون له جسد يحس به. بيد أن هناك فعلاً واحداً هو «التفكير» لا يستطيع أن يرجعه إلى الجسد بل يخص به ذاته أو نفسه. وبواسطته يستطيع أن يؤكد أنه موجود في ذاته. وحيث أنه لا يريد أن يقرر شيئاً لا يكون على يقين كامل منه، فهو لذلك ليس متيقناً سوى من أنه شيء يفكر ومن جهة أخرى فربما كان الجسد وما يتعلق به من أفعال غير موجود في الواقع وربما أيضاً أن هذا لا يكون من جهة أخرى مختلفاً عن أنيته التي يعرفها غير أنه لا يجادل في هذا الأمر طويلاً، لكنه يجادل في الأشياء التي يمكن أن يعرفها معرفة يقينية، لذلك فكل ما يستطيع الفيلسوف أن يقرره: هو أنه شيء مفكر وهذا يعني: (أنه لو كان شيئاً آخر زيادة على ذلك فإنه لا يدري ولا يستطيع أن يقول عنه شيئاً آخر في هذه اللحظة).

إن شيئاً يفكر هو شيء يشك، ويفهم ويتصور يثبت وينفي ويفكر ويتخيل ويحس لأن كل هذه الأفعال متعلقة بالتفكير يقول «ديكارت» في تفسير هذا المعنى: «. . . فلننتقل إذن إلى صفات النفس، ولننظر، هل منها ما هي موجودة في أول ما ذكرنا، منها قوة التغذي وقوة المشي. ولكن إذا صح أني لا جسم لي صح أيضاً أني لا قوة لي على المشي، ولا على التغذي. وصفة أخرى من صفات

(١) ديكارت ـ التأملات، التأمل الثاني، ص ٧٩٧

النفس هو الإحساس، لكن الإحساس مستحيل كذلك بدون الجسم».

يضاف إلى هذا أني كثيراً ما كنت أعتقد فيما مضى، أني أحسست في النوم أشياء كثيرة، تبينت في اليقظة أني لم أحسها في الواقع.

وصفة ثالثة من صفات النفس هي التفكير، وأنا أجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني، وأنه وحده لا ينفصل عني: أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني. ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً»[1].

---

(١) التأملات، التأمل الثاني ص ٩٩.

ب ـ وضوع المعارف وتميزها مرجعه النفس، وليس الحواس:

وحيث انتهى الفيلسوف بفكره إلى أنه موجود، أو شيء يفكر فقد انتهى إلى معرفة دقيقة بنفسه إلى حد كبير! لكن ذلك لم يمنعه من الإقرار: بأن الأشياء الجسمية والواقعية، التي يمكن أن تلمسها الحواس، ويمكن للإنسان أن يتخيلها هي أيسر من معرفة نفسه (أنيته)، من حيث كونها جزءاً مجهولاً وغامضاً فيه.

وقد أراد الفيلسوف أن يؤكد أنه على الرغم من البساطة الظاهرة، والسهولة الواضحة، في تقصي حقائق الواقع، وتيسر معرفتها عن طريق الحواس، إلا أن كل ما يبدو واضحاً ومتميزاً منها لا يرجع إلى الحواس، ولا إلى الخيال، بل يرجع إلى فعل الذهن وحده، وقد دلل على ذلك بمثال «قطعة شمع العسل» التي تبدو حلوة المذاق ذات رائحة ولون وشكل وبرودة، ويمكن أن تحسها اليد، وتتناولها حيث يقرر الفيلسوف: أن ما يعرفه عن هذه القطعة من الشمع، هو مجرد صفاتها السالفة الذكر، والتي نستمدها عن طريق الحواس، لكننا في حالة ما إذا قربنا هذه الشمعة من النار، لتحولت إلى مجرد شكل آخر يعرف بالامتداد، ولتغيرت أيضاً كل صفاتها، ومع تحولها إلى مجرد امتداد، يمكن تشكيله في صور مختلفة ولا متناهية، تعجز المخيلة أن تحيط حصراً بكل صورها كما تعجز عن إدراك كل التغيرات التي حدثت لها ـ لقطعة الشمع ـ لذلك يبقى لدى الفيلسوف فكرتان رئيسيتان هما: (الأمتداد والشكل، وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة، والمدركتان بالذهن وحده).

ومن خلال عرض هذا المثال الشهير يحاول «ديكارت» إثبات الآتي:

أولاً: إن الامتداد والشكل، وهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة، والذي لا يستطيع الخيال أو الحس الإحاطة بهما لا يوجد سوى الذهن وحده، هو القادر على فهمهما والإحاطة بهما.

ثانياً: إن الرؤية الذهنية المتعلقة بالحدس، أو باللمحة الذهنية السريعة للشيء، تختلف تمام الاختلاف عن مجرد النظر للشيء من خلال النظر إليه أو لمسه، إذ أن رؤية الشمعة بالبصر، لا تجعل المرء يدرك منها أكثر من الصفات العرضية التي سبق ذكرها، كالشكل والصلابة والطعم واللون، وغيرها من صفات، يمكن أن تتغير وتتحول بشكل كبير وسريع، وشتان ما بين النظرة العقلية أو اللمحة الذهنية، التي هي بمثابة إدراك مباشر للشيء في ذاته أي في طبيعته وحقيقته، وما ينجم عنها من صور أولية في الذهن، وبين النظرة الواقعية المتعلقة بالبصر واللمس، والتي تدرك الشمعة أو الناس، الذين يمرون بالطريق مرتدين قبعاتهم ومعاطفهم، أو غير ذلك من أشياء لا نرى فيها سوى مظاهرها العرضية، ومع ذلك فإننا نحكم بأن هؤلاء ناس، وهذه شمعة وغير ذلك. لذلك يرى «ديكارت» أهمية تجنب أساليب الكلام الذي ابتدعته العامة، ومحاولة الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامية بالأمور.

ثالثاً: مما سبق يرى «ديكارت» عدم الركون إلى الحواس أو الخيال، طريقاً لتحصيل المعرفة الجلية المتميزة، وينتج عن ذلك إمكانية أن تكون المعرفة التي لدى الإنسان عن نفسه، أكبر تميزاً عن أي معرفة أخرى، على الرغم من عدم وجود أي دور، لأفعال الحواس أو الخيال.

وقد عبر عن فكرته هذه بقوله: «لننظر الآن في الأشياء التي يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزاً مما عداها أعني الأجسام التي نلمسها ونراها، لا أقصد في الحقيقة الأجسام عموماً، لأن هذه المعاني العامة تحتوي عادة على قدر غير قليل من الغموض، ولكن لنقتصر منها على جسم معين، فننظر فيه، ولنأخذ مثلاً هذه القطعة من شمع العسل: لقد أخذت لتوها من الخلية فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل، الذي كان فيها، وما زالت بها بقية من أريج الزهور، التي اقتطفت منها. لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان، وهي جامدة وباردة ويسهل

عليك أن تتناولها باليد إذا نقرت عليها خرج منها صوت، وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة.

ولكن ها هي ذي قد اقتربت من النار وأنا أتكلم فماذا أشاهد؟ يتلاشى بقية طعمها، وتذهب رائحتها، ويتغير لونها، ويذهب شكلها ويزيد حجمها، وتصبح من السوائل، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت.

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها؟ لا بد من التسليم بأنها باقية، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك، أو يحكم حكماً مخالفاً، وإذن فما هو الشيء الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التمييز؟ لا شيء يقينياً من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس، إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغير كله، في حين أن الشمعة نفسها باقية ربما كان الأمر ما أرى الآن أعني أن هذه الشمعة ليست هي تلك الحلاوة، التي في العسل ولا ذلك الأريج الذكي، الذي يفوح من الأزهار ولا ذلك البياض، ولا ذلك الشكل، ولا ذلك الصوت، وإنما هي جسم كان يلوح لي منذ قليل محسوساً في هذه الصور، وهو الآن محسوس في صور أخرى»[1].

وهكذا يؤكد «ديكارت» في هذا النص أن ما سوف يتبقى من الشمعة ثابت لا يتغير، هو جسمها ومقدارها (الشكل والامتداد)، وهو لا يتصور ماهية الشمعة تصوراً واضحاً مطابقاً للحقيقة، إن لم يفترض أن هذه القطعة التي نحن بصددها قابلة لأنحاء مختلفة ومتنوعة من الامتداد لا تخطر على خياله، لذلك فإنه لا بد من التسليم بأنه ليس في مقدوره أن يدرك بخياله ماهية هذه القطعة من الشمع وإنما الذي يدركها بحق وبوضوح هو ذهنه فحسب.

وهذا الرأي الذي، أكده إنما يعد إنكاراً صريحاً لأصحاب المذهب المادي، الذين يؤمنون بمعرفة الأجسام ذاتها، ولا يؤمنون إلا بكل ما هو موجود مادي، أو يعتمد كلية في وجوده على المادة.

---

(١) التأملات، ص ١٠٥.

ففي حين يرى «ديكارت» أن العالم عبارة عن فكر وامتداد وأن جوهر النفس أو ماهيتها هو الفكر، وأن جوهر الجسم هو الامتداد، يرى أصحاب النزعة المادية أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسي من الواقع، وهذا النوع (مادي) كما أن الكائنات الإنسانية والمخلوقات الحية الأخرى، ليست كائنات ثنائية مركبة من جسد مادي وروح غير مادية، وإنما هي في الأصل جسمية في طبيعتها وهنا يأتي إيمان الفيلسوف بوجود جوهري النفس والجسد غير أنه يؤكد على أن معرفة النفس أكثر يقيناً، وأكثر تميزاً من أي معرفة أخرى.

ومن خلال المثال الذي ساقه «ديكارت» عن قطعة شمع العسل، تأكد له أنه كان يحكم بوجود الشمعة، لا لشيء إلا لأنه يراها فيستتبع ذلك بديهياً أن يكون هو موجوداً من حيث أنه يراها حقيقة، فإنه قد يحدث ألا يرى الشمعة عينها، وقد يجوز أنه لا تكون له عينان يبصر بهما ما حوله، ولكن الذي يستحيل حدوثه بالفعل ألا يكون هو ذاته موجوداً، حين يظن أنه يرى، فهو حين يرى شيئاً ما، فهو لا شك موجود.

ويذكر الفيلسوف بهذا الصدد: أنه بقدر ما يميز في الشمعة من صفات كالبياض والصلابة والرائحة وغيرها، يستطيع أيضاً أن يتعرف على ما في النفس من صفات كالقدرة على معرفة لون الشمعة، والقدرة أيضاً على معرفة صلابتها، ومعرفة شكلها وامتدادها.

ولما كانت معرفة طبيعة النفس تستلزم وسائل أخرى كثيرة، لا تقاس إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسد لذلك كانت معرفة الذات أكثر المعارف يقيناً، وأشدها تمييزاً وقد عبر «ديكارت» عن ذلك في نص له يقول فيه: «ولكن ها أنذا أعود من حيث لا أشعر إلى ما كنت أريد، ما دام قد تبين لي الآن أن الأجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة «المخيلة»، بل بالذهن وحده وأنها لا تعرف لكونها ترى وتلمس، بل لكونها تفهم أو تدرك بالفكر، فأني أرى بوضوح، أنه ما من شيء هو عندي أيسر وأوضح معرفة من نفسي، ولكن لما كان من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأي ألفناه منذ أمد طويل، فيجمل بي أن أقف في هذا الموضوع وقفة قصيرة، حتى يكون في طول تأملي ما يجعل

هذه المعرفة الجديدة، أعمق انطباعاً في ذاكرتي»[1].

ينتقل «ديكارت» بعد هذه المرحلة التي بدأ فيها بالشك، وحاول تحليل جوهري النفس والجسد، ولكي يتيقن من أن البداهة علامة على الحق، لزمه أن يبرهن على وجود الله، وعلى أنه ليس مضلاً.

ويبدأ هذا المدخل إلى معرفة الإله، بتحليل المعرفة الموجودة في الذهن عن الأشياء، ويقصد بها السماء والنجوم وسائر ما يدركه عن طريق حواسه، فيسأل الفيلسوف عن علة قبوله لهذه الأشياء؟ فيعرف أنه قبلها وجعلها واضحة لا لشيء، إلا لأنها كانت تعرض لذهنه وهذه الأفكار موجودة في نفسه، غير أنه إزاء تطبيق منهج الشك وتأكيداً للوضوح والجلاء يذهب إلى أنه قد تصور صدور هذه الأفكار عن الأشياء الخارجية، طبقاً لحكم العادة وليس بحكم الاستناد إلى المعرفة الواضحة الجلية، لذلك فقد نظر لهذا الحكم باعتباره غير صحيح ومشكوك في أمره. يقول «ديكارت»: «على أني كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة، على أنها يقينية جداً وجلية جداً، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك، عارية عن اليقين، فما هي إذن هذه الأشياء؟ هي الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التي أدركتها عن طريق الحواس، ولكن ما الذي أدركته فيها إدراكاً واضحاً ومتميزاً؟ لا شيء حقاً أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الأشياء قد عرضت لذهني وما أنا الآن أيضاً بمنكر تلاقي هذه الأفكار في نفسي، ولكن هنالك أمراً كنت أؤكده ولما كنت قد ألفت التصديق به، فقد حسبتني أدركه إدراكاً واضحاً جداً، في حين أني في الحقيقة لم أدركه على الاطلاق، وهو وجود أشياء خارجة عني وهذه الأفكار صادرة عنها، ومشابهة لها تمام المشابهة وفي هذا كنت مخطئاً ولو تصادف أن كان حكمي صحيحاً؛ فليس مرجع صحته إلى أي معرفة جاءت من إدراكي الحسي»[2].

والحق أن الأمر لم يتوقف بالفيلسوف عند حد شكه في مجرد الأفكار والصور التي في ذهنه عن الأشياء، بل تعدى إلى رفضه أيضاً للقضايا التي افترض فيها البداهة التامة، كالقضية القائلة بأن مجموع إثنين وثلاثة تساويان خمسة، بيد

---

(١) التأملات. عثمان أمين ص ١١١.

(٢) التأملات، عثمان أمين. ص ١٣٣

أنه عند هذا الحد يتصور الفيلسوف أنه يستحيل عليه الخطأ، ما لم يكن هناك إلّه واسع القدرة، عظيم الإرادة، منحه طبيعة جعلته يخطىء، حتى فيما يظهر له أنه أشد الأشياء جلاء ووضوحاً.

لذلك كان عليه أن **يحاول جاهداً البحث في أمرين لا ثالث لهما بهذا الصدد هما**:

الأمر الأول: أن يستبعد سبب الشك في القضايا البديهية.

الثاني: أن يبحث عن وجود إلّه، ويحاول معرفة ما إذا كان مضلاً أم لا، وقد عبر الفيلسوف عن هذا المعنى بقوله: «ولكن حين كنت أنظر في أشياء بسيطة وسهلة جداً، تتصل بالحساب والهندسة مثل: أن حاصل جمع العددين إثنين وثلاثة هو العدد خمسة، وما شابه ذلك من الأمور، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلني أجزم بصحتها، لا جرم أني إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك في هذه الأمور ممكن، فما كان لذلك من سبب، إلا أنه قد دار بخلدي أن إلهاماً ربما استطاع أن يخلقني على جبلة أو فطرة تجعلني أضل حتى فيما يبدو لي أشد الأمور جلاء، ولكن كلما ورد على فكري هذا الخاطر الذي بدر لي من قبل، عن إلّه ذي قدرة عظمى وجدتني مضطر إلى الإقرار بأن من اليسير عليه ـ متى شاء ـ أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى في الأمور التي يخيل لي أن معرفتي بها قد بلغت من البداهة شأناً عظيماً جداً»[1].

بعد هذه المرحلة ينتقل الفيلسوف إلى مرحلة تالية وهي تقسيم أفكاره إلى قسمين: أولهما أفكار خالصة (ويقصد بها تصورات الأشياء فحسب مثل فكرة الغول والإنسان وفكرة الله) وثانيهما: أفكار يضيف فيها الذهن بفعله شيئاً، إلى مجرد تمثل الموضوع: مثل الأهواء حيث تضاف فيها الرغبة إلى فكرة الموضوع ذاته، وكذلك الأحكام حيث يضاف الإثبات إلى فكرة الموضوع الأفكار الأولى (الخالصة)، لا تحتمل الخطأ ذلك لأن التخيل يصبح واحداً في حالة تخيلي الإنسان أو الحيوان).

---

(١) ديكارت ـ التأملات ـ عثمان أمين ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

وكذلك الأهواء من حيث أنها أيضاً لا تحتمل الخطأ فالرغبة الإنسانية سواء كانت معرضة لسوء أو هدافة لخير فإنها أيضاً حقيقية ولا يقع الخطأ أو الزيف سوى في مجرد الأحكام ويأتي مصدره من محاولة تطبيق الأفكار التي تنطوي على الأشياء الموجودة في الخارج (الواقع) وندركها بحواسنا، **وتنقسم هذه الأفكار إلى ثلاثة أنواع هي**:

الأولى: الأفكار الفطرية وهي المتعلقة بالأفكار الموجودة في النفس بالفطرة كفكرة الوجود والحقيقة وغيرها.

الثانية: وهي المصنوعة، أو المتعلقة بخيالنا أي ما يتدخل فيها الإنسان بخياله أو ما يصنعه الإنسان كفكرة الحيوان الإنسان الذي يبدو نصفه إنساناً ونصفه الآخر فرساً.

الثالثة: أما النوع الثالث من هذه الأفكار - فهو النوع (العارض) وهو الذي يأتي إلى الإنسان من الخارج كفكرة الحرارة والضوء والقمر والشمس وغيرها من أمور طبيعية لا دخل للإنسان بها أو بصناعتها.

جـ ـ رؤية تحليلية ديكارتية للأفكار:

يحاول «ديكارت» ـ بعد أن قسم الأفكار إلى ثلاثة أنواع ـ أن يحللها لمعرفة أسبابها فينظر على سبيل المثال في النوع الثالث منها وهو الذي أسماه بالأفكار العارضة، محللاً الأسباب التي دفعته إلى الاعتقاد بأنها نتاج موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها، فيجد أن السبب الأول هو إحساسه بأنه قد تعلمها من الطبيعة. أما السبب الثاني فيرجع إلى كونها أفكار لا تعتمد على إرادته ولا تتوقف عليها ويعطي مثلاً على ذلك، باقتراب يده من النار وشعوره بلسع الحرارة أراد أم لم يرد.

لكنه لم يقتنع بهذين السببين اللذين ذكرهما حيث أن الأول الذى يرمى إلى التعلم من الطبيعة إنما يقصد به أن يذكر «الميل الطبيعي» فهو لا يذكر «النور الطبيعي» La Lumiere Naturelle غير أنه يجد أن مجال البحث في الخير والشر قد أبان عن ميول سيئة في نفسه، وهو يتساءل لماذا لا يكون هناك بالتالي ميول كهذه قابلة للصواب ومتجنبة للخطأ.

أما السبب الثاني فإنه يبدو غير مقنع أيضاً من حيث كون الإنسان ينطوي على مجموعة من الميول والرغبات التي لا تتفق مع إرادته. ويمكن أن ينسحب ذلك أيضاً على مستوى الأفكار إذ أنه ربما كانت هناك أفكار صادرة عن قوة أو ملكة نفسية مغايرة لإرادته ومجهولة بالنسبة له فيذكر: أنه وعلى افتراض أن الأفكار «حادثة» Idees في نفسه وفقاً لعلل خارجية فإن ذلك لا يعد سبباً في تشابهها مع العلل الخارجية، ويمثل على ذلك بمثال الشمس فإن فكرتها قد تمثلت في نفسه

على فكرتين: الأولى طبيعية اكتسبها عن طريق الحواس، من حيث أنه يبصر الشمس بعينيه أو بحاسة البصر «الرؤية» Vision والثانية: ترجع إلى معرفته العلمية بها التي أتته عن طريق إطلاعه على علم الفلك، غير أنه يفترض أن أكثرهما صحة ويقيناً هي الثانية، وبالتالي تصبح الأولى وهي المكتسبة عن طريق الحواس محل شك ولبس يقول «ديكارت»: وأقول أخيراً أني وإن كنت مسلماً بأن الأفكار حادثة من تلك الموضوعات لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتماً بل على العكس قد لاحظت في أحوال كثيرة أن هناك فرقاً كبيراً بين الموضوع وفكرته: فمثلاً أجد في نفسي فكرتين عن الشمس متباينتين كل التباين إحداهما مصدرها الحواس ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار التي قلت آنفاً أنها آتية من الخارج. وبهذه الفكرة تظهر لي الشمس في غاية الصغر، وأخرى: مستمدة من أدلة علم الفلك، أي من بعض معان مفطورة في نفسي، أو من صنعي أنا على وجه ما وبها تظهر لي الشمس أكبر من الأرض أضعافاً كثيرة ومن المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس لا يمكن أن تكونا معاً مشابهتين للشمس عينها والعقل يدلني على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هي أبعد ما تكون عن مشابهتها»[1].

ومن هذا النص يتضح لنا أن الفيلسوف يحذر من اندفاع الإنسان ويعتقد بوجود أشياء مختلفة عنه تبعث في نفسه أمثالها، أو تطبع فيها أشباهها، ويخلص من هذه الخطوة إلى التأكيد على أن كل فكرة لا بد لها من علة تتمتع بالوجود الفعلي (الخارجي ـ الواقعي) بقدر ما يكون لها من وجود موضوعي (ذهني ـ عقلي ـ تصوري) لذلك فإن فكرة الكائن الكامل، قد أتت إلى الفيلسوف من وجود كامل.

ينتهي «ديكارت» عند هذا الحد ليبدأ عرض فكرة جديدة في هذا الموضوع، يتجه بها إلى البحث عن الكائن الكامل اللامتناهي. يقول فيها: «إذا تناولت أفكاري لا بوصفها مجرد أحوال من الفكر ولكن بوصفها تمثل شيئاً بعينه اتضح لي أن بينها درجات متفاوتة، وهي تظهر على الوجه التالي: فالأفكار التي تمثل جواهر تتضمن قدراً من الوجود الذهني بصورة أكبر من تلك التي تمثل الجوهر اللامتناهي

(١) التأملات، ديكارت ـ عثمان أمين ص ١٤١.

الكلي ، تحتوي من جهة أخرى على قدر أكبر من تلك التي تمثل الجواهر المتناهية الجزئية» .

لذلك وطبقاً لما سبق ينبغي أن يكون في العلة قدر ما في المعلول من الوجود ولا يصبح ذلك بالنسبة للمعلولات التي ينظر فيها الوجود الذهني ، وقد عبر الفيلسوف عن فكرته هذه في قوله : «ولقد بان لنا الآن بالنور الفطري أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير: إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به إن لم تكن تملكه هي في ذاتها؟ وينتج عن هذا أمور : أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئاً ، وأيضاً أن ما هو أكمل أي ما يحتوي في ذاته على قدر أكثر من الوجود لا يمكن أن يكون تابعاً ولا معتمداً على ما هو أقل منه كمالاً ، وهذا حق وبديهي لا بالقياس إلى المعلولات التي لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة «فعلياً» أو «صورياً» فحسب ، بل أنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التي يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذي يسمونه «موضوعياً»[1] .

وفي هذا النص يشير «ديكارت» إلى الوجود الفعلي أو ما يسميه «بالوجود العقلي» الذي يعني عنده الوجود الواقعي Realite Actuelle الذي يمثل الواقع أو ما هو موجود خارج الذهن وبمعنى آخر يعني «الوجود في الأعيان» على حد تعبير متكلمي المسلمين وهو ما يطلق عليه اليوم اسم «الوجود الموضوعي» وهو يختلف عن «الوجود الموضوعي» "Realite Objective" الذي كان يقصد منه ديكارت «الوجود الذهني داخل العقل من حيث هو متصور في الذهن الإنساني» .

---

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان أمين ، ص ١٤٣ .

د ـ الوجود الموضوعي والصوري والأشرف في المفهوم الديكارتي:

يعرض «ديكارت» في هذا التأمل لثلاثة تصورات لموضوع الوجود هي: الوجود الموضوعي: وهو ما سبق أن ـ أشرنا إليه سابقاً ـ ويقصد به الوجود داخل الذهن، أو العقل أي ما يتعلق بالعقل من تصورات، وبهذا المفهوم للوجود الموضوعي يخالف «ديكارت» ما نعنيه اليوم بلفظ الموضوعية Objectif وهو يعبر عن هذه الفكرة كما ذكر في الردود على الاعتراضات بأنها كيان الشيء أو وجوده ممثلاً بهذه الفكرة من حيث أن هذا الوجود في الفكرة.

وهو يقصد بذلك أن الفكرة الموضوعية هي الفكرة الموجودة في الذهن، أو التي يشتمل عليها الذهن.

أما الوجود الصوري أو الذي يأتي على جهة الصورة Formell Ement فهو الوجود في الذات، خارج كل فكرة ومثال على ذلك: المكان على حد تعبير «ديكارت» فهو موجود على جهة الصورة في الأجسام، من حيث كونه الصفة الجوهرية للمادة، لكنه موجود على جهة الموضوع، وذلك في فكر عالم الهندسة.

لكن الوجود على جهة الشرف Eminemment ويعني به الوجود الذي يمتلك الواقع بأكمله، أو يمتلك الكمال الموجود في الوجود الصوري وأكثر منه، ويمثل لذلك بالقول: بأن العالم موجود في الله «على جهة الشرف»، لأن كل ما هو في العالم، إنما يصدر عن الله لكن العالم حقيقة لا يوجد في الله على جهة الصورة، لأنه ناقص والله كامل وقد عبر «ديكارت» عن هذه الفكرة بقوله: يقال على الأشياء

أنها موجودة فيها على جهة الشرف، حين لا تكون موجودة فيها حقيقة، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقاً وامتيازاً»[1].

وقد عرض الفيلسوف لهذه الموجودات في معرض ذكره لفكرة وجود الله، وهو يضرب مثلاً في النص الذي يقول فيه: «فمثلاً الحجر الذي لم يوجد بعد لا يمكن أن يبدأ الآن في الوجود، إذا لم يكن قد أحدثه شيء يملك في ذاته أما على جهة الصورة، أو على جهة الشرف كل ما يدخل في تركيب الحجر» أي أنه ينبغي أن يملك عين الأشياء الموجودة في الحجر، أو أشياء أخرى أرفع منها، وكذلك الحرارة لا يمكن أن تتولد في شيء كان خالياً منها من قبل إلا بعلة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة في الكمال، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى».

ويقترب «ديكارت» تدريجياً في عرضه لفكرة وجود الله باعتباره العلة التي تحوي كل الكمالات، وهو أيضاً علة أفكارنا فيعرض لثلاثة أدلة على وجود الخالق هي: الدليل الأنطولوجي، ودليل الكمال، ثم دليل النقص. حيث استطاع من خلال عرضها إثبات وجود الله على نحو ما سنعرض له فيما بعد.

وهكذا برهن الفيلسوف على وجود إله خالق، يقول في موضوع هذا الوجود: «أقصد بلفظ الله جوهراً لا متناهياً، أزلياً منزهاً عن التغير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة، إن صح أن هنالك أشياء موجودة. وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني كلما أمعنت النظر فيها قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدي عنها يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود، لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي من حيث أني جوهر، إلا أن فكرة جوهر لا متناه، ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي، إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقاً»[1].

---

(١) الاعتراضات والردود Oeuvres de Descartes P.448 طبع كوزان.
(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

وبعد أن يعرض «ديكارت» لفكرة إثبات وجود الله في التأمل الثالث، يبحث في موضوع «الصواب والخطأ» في التأمل الرابع.

وفي هذا التأمل يحاول التمييز بين ما هو جسماني Corporeal وما هو روحاني Spirituel، أو بين ما هو ذهني أو معقول محض، وما هو مادي أو محسوس، وعندما برهن الفيلسوف على حقيقة وجود الأفكار المعقولة الخاصة بالذهن أخذ في محاولة تفسير إمكان وقوع الذهن في الخطأ، وتأدي به ذلك إلى البحث عن العلاقة بين الله المعصوم من الخطأ، وبين الإنسان الذي هو عرضة له، بين إله منزه عن الإثم، وبين إنسان مخلوق معرض للخطأ والخطيئة.

يحاول الفيلسوف في هذا التأمل أن يعرض لبعض المشكلات التي أثارها في الأخلاق كمشكلة الخير وأصل الشر، وأسبابه فيعزيه إلى إرادة المخلوق كما يبين له السبيل الذي ينتهي به إلى الخير.

كما يعرض كذلك لعدد من الأفكار التي ينتهي من خلالها إلى الوقوف على أسباب الخطأ، وأصل الشر عند الإنسان، فيبدأ بتبرئته لله من مسؤولية خطأ الإنسان، باعتبار ما يمنحه له من ملكة الحكم على الأمور، والتي بفضلها يتجنب الوقوع في الخطأ إذا أحسن استعمالها، ويعزي الخطأ إلى ذهن الإنسان المحدود المتناهي كما ينظر إليه باعتباره حرماناً أي نقصاً إيجابياً، وليس نقصاناً في المعرفة، بوصفه عيباً في الحكم، ومن هنا فإنه يتطلب علة إيجابية غير العدم.

لكن هل يعني ذلك أن الله قد وضع في الإنسان ملكة محدودة وفاسدة فساداً إيجابياً ومعيبة عيباً ذاتياً.

إن الخطأ في تصور الفيلسوف يتأتى من اشتراك ملكتين هي ملكة الذهن أو ملكة الإرادة ولا ينشأ من نقص في واحدة منهما، فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده، من حيث كون عمله هو تصور الأفكار فحسب، وليس في هذه التصورات خطأ على الاطلاق لأنها أفكار خالصة.

وفي الحقيقة فإن ذهن الإنسان يعاني من حالة نقص كبيرة، في أفكار أشياء كثيرة، لكن هذا النقص ما هو إلا سلب بحت، يتأتى من مشاركة الإنسان في

العدم، وليس ناتجاً عن حرمان أو نقص ذاتي ينسب إلى الله وحده؟

وكما أن الخطأ من وجهة نظر «ديكارت» لا ينشأ من الذهن فهو كذلك لا ينجم عن الإرادة اللامتناهية والكاملة، التي لا يمكن أن تتصور إرادة أوسع منها.

حقيقة أنه توجد لدى الله بالإضافة إلى حرية الإرادة، علم وقدرة أعلى وأسمى من علمنا وقدرتنا، إلا أنهما ليستا في الله أكثر اتساعاً مما هما فينا، لهذا فقد تبين «لديكارت» أن الذهن ليس هو علة الخطأ. ولا الإرادة أيضاً، لكن علته الحقيقية تكمن في اتساع نطاق الإرادة، التي لا يستطيع الإنسان أن يحبسها في حدوده بل يبسطها كذلك على الأشياء التي لا يحيط بها.

وهكذا فإن الحرمان على ما يذهب إليه، إنما يأتي من الاستعمال السيء لحريتنا، ومسؤولية ذلك لا تقع على عاتقنا، ولا على الله بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا.

وينتهي «ديكارت» من عرض مسألة منشأ الخطأ في الأفعال الإنسانية، وهي موضوع التأمل الرابع ليبحث في موضوع ماهية الأشياء المادية، ووجود الله، وهي مبحث التأمل الخامس **فيترسم في هذا التأمل الخطوات التي مر بها وصولاً إلى فلسفته وهي ثلاث خطوات**:

الأولى: هي السير إلى معرفة الذات الإنسانية.

والثانية: هي الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله.

والثالثة: الوصول من معرفة الله إلى معرفة العالم.

والحق أن «ديكارت» يريد أن يجعل من معرفة الله في هذا التأمل وسيلة أولى إلى معرفة العالم، (الذي مثلته وترجمت عنه مجموعة أفكار في أذهاننا)، بذلك فإنه يحاول دراسة هذه الأفكار مبيناً قيمتها ومقدار ثقتنا فيها. لكننا من جهة أخرى سنجد أن جميع الأفكار الصحيحة أو التي لا يداخلها شك تعتمد أساساً على الفكرة الأصلية، المتمثلة في وجود الله، لذلك فإن «ديكارت» يحاول في هذا التأمل إثبات دور الألوهية الأساسي لا في مسألة وجود الله. فحسب، ولكن في مسألة مقدار صحة الأفكار وسلامتها. ومن هنا فقد قسم هذا التأمل إلى ثلاثة

أقسام: يذكر في **القسم الأول منها**: أن كل صفة متضمنة في معنى شيء، تصدق على ذلك الشيء، وهذا يعني أن الذهن الإنساني يشتمل على مجموعة أفكار ربما لا يوجد في الواقع ما يمثلها من أشياء حقيقية أو واقعية ملموسة. ورغم ذلك فلا يمكننا أن نعتبرها عدماً محضاً. كما أن صور وأفكار هذه الأشياء موجودة في ذهني، سواء فكرت فيها أم لم أفكر، وأيضاً فهي ليست من صنعي، وتتميز بأن لها طبائع حقيقية وثابتة مثال ذلك: تصورنا لفكرة المثلث Triangle فمجرد توارد هذه الفكرة على أذهاننا، يستتبعها علمنا بأن هذا الشيء، شكل هندسي مجموع زواياه تساوي قائمتين، على الرغم من عدم وجود المثلث في عالم الأعيان (العالم الواقعي)، ولكن عدم وجود المثلث في الواقع لا يرفع عنه صفاته وطبائعه الثابتة الخالدة التي تتوقف على المثلث في ذاته، وتخصه في ذاته وماهيته، وليس لنا دخل فيها أي لم نخترع مثل هذه الخواص والصفات له.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الفكرة عن المثلث، التي نتناولها بأذهاننا إنما قد حصلنا عليها عن طريق الحواس في بداية الأمر، إذ أن ما نقوله عن المثلث، نستطيع أن نقوله عن ألف شكل وشيء، في الواقع الذي نتعرف عليه بحواسنا، بدون أن نكون قد قمنا بتجربته واقعياً.

ويستخلص «ديكارت» من ذلك: إمكان توصل أذهاننا إلى أفكار عن بعض الأشياء، من حيث أن كل ما نتصوره بوضوح إنما يخص طبيعة هذه الأشياء في الواقع، ثم يحاول الفيلسوف تطبيق هذا المبدأ على فكرة وجود الله من حيث كان وجوده، متضمناً في فكرة الله ذاتها.

وهكذا فكما أن الفيلسوف يتصور فكرة أي شكل هندسي بكل ما تتصف به من صفات وخصائص، فكذلك فكرة الوجود الخالد لله تخص طبيعته الأزلية، ويستطيع الفيلسوف بذلك أن يعرف وجود الله معرفة لا تقل وضوحاً عن معرفة كل ما يمكنه إثباته عن شكل بعينه، يخص طبيعة ذلك الشكل، وهنا يثبت الفيلسوف وجود الله ببرهان يعادل في يقينه ووضوحه، يقين الحقائق الرياضية.

أما القسم الثاني: من هذا التأمل فإن «ديكارت» يبرز فيه مغالطة مؤداها: أنه في جميع الأشياء الموجودة في العالم، نجد أن الماهية يمكن أن تنفصل عن

الوجود، وتبعاً لذلك فقد ننساق إلى الاعتقاد بأن وجود الله، يمكن كذلك أن ينفصل عن ماهيته. بيد أنه يجيب على هذه المغالطة فيقرر: أن وجود الله منطو على ماهيته ذاتها حيث أنها تتضمن جميع الكمالات وحيث أن الوجود أحد هذه الكمالات، فالوجود في هذه الحالة يمكن أن يكون منفصلاً عن الماهية، كما أن فكرة الوادي لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الجبل غير أن إمكان تصور جبل بدون واد لا يستتبع وجود أي جبل في العالم، ومن جهة أخرى فإنه لا يمكن تصور الله بدون الوجود. لأنه موجود.

لكن هذا الاعتراض ينطوي على مغالطة مؤداها أن الفيلسوف من حيث كونه لا يستطيع تصور وجود الجبل بدون الوادي، فيلزم عن ذلك عدم انفصال الجبل والوادي، ولا يعني ذلك ضرورة وجود جبل أو واد في العالم غير أنه يعود ويقرر: أنه حيث لا يستطيع أن يتصور الله إلا موجوداً، يستلزم ذلك أن الوجود لا ينفصل عنه وبالتالي يتقرر أن الله موجود.

هـ - افتراض تعسفي :

بعد هذه المرحلة التي قطعها الفيلسوف في إثبات وجود الله وكمالاته ، يعود ويقرر : إن افتراض موجود مالك لجميع الكمالات افتراض تعسفي ، لذلك فإن كل ما ينجم عن هذا الافتراض يمكن أن يكون موضع شك ، ويذكر مثالاً آخر في هذا الصدد وفيه يفترض : أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم في الدائرة فيجب أن نقرر تبعاً لذلك أن (المعين) وهو شكل هندسي ذو أربعة أضلاع ، يمكن أن يرسم فيها ، ولكن لما كان الافتراض فاسداً فالنتيجة فاسدة تبعاً لذلك .

أما الإجابة على ذلك فتتلخص في أنه يوجد بين هاتين الحالتين فرق وهو إستحالة تصور وجود الله ، بدون أن تنسب إليه جميع الكمالات ، ومن ثم يكون هذا الافتراض ضرورياً وليس كما افترض الفيلسوف ذلك ، في الوقت الذي لا يكون هناك ثمة ضرورة ، تلزم فكرنا بأن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية ، يمكن أن ترسم في الدائرة ، ولكن الإنسان حين يتروى قليلاً ، ويمعن فكره فسوف يتبين له خطأ هذا الافتراض ، ولذلك يدعو «ديكارت» للتمييز الحاسم بين الافتراضات الفاسدة أو الخاطئة ، وبين الأفكار الصحيحة المتميزة بالثبات واليقين والوضوح التي هي صور لطبائع ثابتة وحقيقية ، وتعد فكرة وجود الله أحد هذه الأفكار وذلك للاعتبارات الآتية : -

أولاً : إن الإنسان لا يستطيع تصور شيء يكون الوجود من ماهيته سوى الله .

ثانياً : إنه ليس في إمكان الإنسان أن يتصور آلهة عديدين يشبهونه .

ثالثاً: إنه إذا تقرر للإنسان وجود الله تبين له بوضوح أن من الضروري أن يكون هذا الوجود أزلياً أبدياً.

رابعاً: أن في الله أشياء كثيرة أخرى لا يستطيع الإنسان أن يحدث فيها تغييراً.

وصفوة القول أن كل ما يستطيع الإنسان تصوره تصوراً واضحاً متميزاً هو حق، ولما كانت فكرة وجود الله من أكثر الأفكار وضوحاً وجلاء، كما أنه لا يمكن أن يوجد ما هو أكثر يقيناً من وجود الله فهو سبحانه موجود.

وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة تقتضينا مزيداً من الانتباه، والتركيز الذهني. كي نتوصل إلى معرفتها. وعلى الرغم من وجود حقائق واضحة جلية، أمام الذهن الإنساني، وأخرى لا نهتدي إليها إلا بعد طول تفكير وبإمعان نظر، إلا أن هذه الحقيقة الأخيرة لا تقل يقيناً أو وضوحاً، عن غيرها من الحقائق، التي تعرف مباشرة كالحقائق الرياضية على سبيل المثال.

ويرى «ديكارت» أن معرفة وجود الله ، تتمثل في ذهن الإنسان بمقدار ما يكون عليه من صفاء سريرة ونقاء ضمير، وأن قتل الإنسان لرغباته، وتهذيبه لدوافعه، واستبعاده للمعارف الحسية، من العوامل التي تمكنه من إدراك حقيقة وجود الله. تلك الحقيقة الحدسية، التي تتيسر معرفتها في حال التسامي فوق مستوى الغريزة والحس.

بعد أن عرض «ديكارت» للقسم الأول من هذا التأمل (الخامس) الذي فسر فيه: كيف أن كل صفة متضمنة في معنى شيء تصدق على ذلك الشيء. وبعد أن بين في القسم الثاني: أن وجود الله منطو على ماهيته ذاتها، التي تتضمن سائر الكمالات يستهل القسم الثالث بالبحث عن اليقين، الذي يقتضي وجود الله، وهذا يعني أن وجوده ليس يقينياً فحسب بل ينبغي التأكيد على أن كل يقين إنما يعتمد كلية عليه.

ومرجع ذلك أن كل فكرة يقينية ترد إلى عقل الإنسان، لا يستطيع أن يمنع نفسه من الشك فيها، غير أن معرفته بوجود الله الحق، مصدر اليقين، تحول دون

تسرب هذا الشك إلى فكره، ولذلك تصبح الفكـرة معصومة من شبهة الشك، متميزة بالوضوح والصواب.

وهكذا يتبين لنا: أن حقيقة كل علم ويقينه، إنما يتوقفان على معرفة الله، كما يستمدان وضوحهما وتميزهما بمقدار هذه المعرفة الإلهية، (وهـذا ما سوف يتبين فيما بعد).

وقد عبر الفيلسوف عن مقدار الوضوح واليقين المعرفي الذي يعتمد على معرفة الإله الحق، ويستند إلى حقيقة وجوده. بقوله:

«وإذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته، إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول أني قبل أن أعرف الله! ما كان بوسعي أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة، والآن وقد عرفته سبحانه فقد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله، والأمور العقلية الأخرى، بل تتناول أيضاً الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث كونها تصلح موضوعاً لبراهيـن أصحاب الهندسة الذيـن لا يعنيهم البحث في وجودها»[1].

بعد أن عرض «ديكارت» للتأمل الخامس مبيناً فيه ماهية الأشياء المادية ووجود الله، ومدى توقف المعرفة الواضحة المتميزة على هذا الوجود الحقيقي، الذي يعد منبعاً للبداهة واليقين ـ نجده يتناول في التأمل السادس، موضوع وجود الأشياء المادية، محاولاً التميز بين نفس الإنسان وبين بدنه، فيعرض للبحث عن وجود الأشياء المادية، ويتصوره ممكناً باعتباره موضوعاً لعلم الهندسة. كما أن وجود العالم المادي ممكن أيضاً، لأن الإنسان لا يستطيع تصور جسده متميزاً عنه، وأن الله قادر على خلق كل ما يستطيع الإنسان تصوره على حده. وقد أبانت فلسفة «مالبرانش» بوضوح عن هذا الموقف فصرحت بأن كل ما يمكن تصوره على حدى فهو موجود على حدى، فكان موقفه ذلك أساساً لما ظهر في فلسفته من ثنائية بين كل ما هو جسماني من جهة، وما هو نفساني من جهة أخرى.

---

(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

يتساءل «ديكارت» في بداية هذا التأمل عن وجود العلة، وما يستتبعها من وجود المعلول، فيذهب: إلى أنه لا صعوبة في الانتقال من وجود النفس، التي هي معلولة إلى وجود الله الذي هو علتها، لكن الانتقال من العلة إلى ما يمكن أن تحدثه من معلولات لا يعد استدلالاً حاسماً وقوياً إذ أن وجود المعلول، يثبت وجود العلة، بينما وجود العلة، لا يثبت الوجود الواقعي لجميع المعلولات، التي كان من الممكن أن تحدثها. وبمعنى آخر هل تستلزم معرفتي بوجود إلّه خالق وقادر على خلق عالم خارجي التسليم بأن هذا العالم المحسوس قد خلقه الله في الحقيقة؟

فإذا كان الجواب بالإيجاب، فإن ذلك يستلزم أن كل ما نستطيع تصوره في حيز الإمكان «أي ممكناً» بوجود العلة إنما قد تحقق إذ أنه سوف يتحقق فيما بعد (وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه «سبينوزا»، حيث قرر: أن جميع المخلوقات قد ارتفعت إلى مرتبة الوجود بالضرورة وعلى التعاقب).

أما إذا كان جوابنا بالسلب، أي بافتراض أن الممكن ليس دليلاً على الموجود بالفعل: فلا يلزم ذلك أن يكون الإله خالقاً من حيث أني أملك فكرة عنه، ولا يعني ذلك أن يكون خالقاً بالفعل لكن التجربة وحدها، هي التي تستطيع أن تفعل في هذا الأمر.

وبعد أن عرضنا لمسألة العقل وأحكامه في الفلسفة الديكارتية يبرز أمامنا سؤال هام. وهو هل يمكن الرجوع إلى مسألة التجربة، بوصفها أمراً ممكناً في مذهب فيلسوف يضع كل ما هو غير وثيق الصلة بالمعرفة العقلية موضع شك ولبس؟

إن هذا الأمر يمكن أن يحدث، وذلك ما يطلق عليه الفيلنسوف إسم الصدق الإلّهي Veracite Divine فيسأل هل العالم الخارجي موجود؟ فتكون إجابتنا التقريبية نعم إنه موجود باعتبار وجود وقائع طبيعية تدل على الاعتقاد بوجوده، فإذا كان الأمر كذلك فبأي معيار نتمكن من معرفة نصيب الخطأ الإنساني؟ ونصيب الصدق الإلّهي من جهة أخرى؟

يحاول الفيلسوف الخروج من هذا المشكل بافتراض أمور ثلاثة هي:

أولاً: إذا كان وجود العالم ممكناً.

ثانياً: إذا كان هذا الوجود محتملاً.

ثالثاً: إذا كان هذا الوجود يتأيد أو يتناقض بالوقائع.

وهذا هو الطريق الذي تبناه الفيلسوف. ثم قام بتقسيم التأمل إلى ثلاثة أقسام رئيسية: يبحث القسم الأول منها في الأدلة على وجود الأشياء المادية. أما مبحث القسم الثاني فينصب على البحث في طبيعة الأشياء. بينما يختص القسم الثالث بتبرئة الطبيعة من تهمة ما نقع فيه من خطأ في الأمور النافعة أو الضارة وسوف نفصل كل قسم فيما يأتي: -

القسم الأول ـ البحث في الأدلة على وجود الأشياء المادية:

يضم هذا القسم عدداً من التساؤلات يبحث أولها عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة أم لا؟

يجيب الفيلسوف على هذا التساؤل بأنها ممكنة الوجود على اعتبار أنها ممتدة (أي تمثل موضوعاً للهندسة) ويترتب على ذلك أنها متصورة بوضوح وتميز كامل. والله وحده هو القادر على خلق هذه الصور المتميزة الواضحة في ذهني، التي لا تنطوي على أي لبس أو غموض أو تناقض.

ثم يعود «ديكارت» ليتساءل مرة ثانية: هل هذه الأشياء موجودة وجوداً واقعياً؟

فيجيب بأن خيالنا ربما قد منحنا فرصة على تصور الامتداد أو تخيله، مما يعطي دليلاً محتملاً على وجود الأشياء المادية في العالم من حيث أن التخيل يعد أمراً متميزاً عن أمور التعقل المحض، ويمثل على ذلك: بتخيلنا أو تصورنا لشكل هندسي كالمثلث مثلاً الذي لا يقتصر تصوره أو تخيله على كونه شكلاً مؤلفاً من ثلاثة أضلاع فحسب، بل يزيد على ذلك الرؤية الحاضرة والماثلة أمام أبصارنا بقوة الذهن. لذلك فإن الإنسان يحتاج إلى بذل مجهود في حالة التخيل أكبر مما يحتاج إليه في حالة التعقل.

وبالإضافة إلى ذلك فإن قوة التخيل أو ملكة «التخيل» ليست ضرورية لماهية الإنسان، من حيث كونها مغايرة لقوة التصور، ولو لم تكن لدى الإنسان

قدرة على التخيل، لما تغير شيء البتة فيه، ولظل على ما هو عليه بوصفه شيئاً مفكراً.

لذلك ونظراً لتميز التخيل عن التعقل المحض، وتطلبه لمجهود خاص لا يبذل في حالة التعقل، وأيضاً لكونه ليس ضرورياً لماهية الإنسان. فسواء وجد أم لم يوجد، فالإنسان شيء مفكر لأن التخيل يستلزم وجود شيء متميز عن الذهن، إذ أن الثاني في حالة تعقله إنما ينظر نحو ذاته، وما تحتوي عليه من أفكار وتصورات كالأفكار الهندسية والرياضية على سبيل المثال. ويحدث العكس عندما يتخيل الذهن، فهو ينطلق صوب الصورة الحسية التي تطابق ما كونه من فكرة عنها كان قد تلقاها عن طريق الحواس منذ البداية. لذلك يبدو للفيلسوف أن ملكة التخيل التي تكمن في العقل الإنساني، إنما تعني الالتفات إلى القوة العارفة، إلى شيء حاضر، وعلى صلة وثيقة بالجسم وينتج عن ذلك أن الجسد موجود.

ولما كان هذا التفسير احتمالياً في تصور «ديكارت» فقد ترك مسألة «التخيل» جانباً وبدأ ينظر في مسألة الحس لعله يجد فيها شيئاً يستدل به على وجود الأجسام **فبرزت أمامه ثلاثة أمور هامة حاول أن يتبين معالمها هي**:

أولاً: الأشياء التي اعتقد في صحتها من قبل وكان قد استمدها من الحواس، وعلى أي اعتبار رسخ هذا الاعتقاد لديه؟

ثانياً: الأسباب التي دفعته إلى الشك فيها.

ثالثاً: ما يجبّ عليه والحال كذلك أن يعتقد في هذا الأمر.

فيما يتعلق **بالأمر الأول**، وهو بشأن الأشياء التي سلم بصحتها وكان قد تلقاها عن طريق الحواس، فمصدرها هو (جسده) الذي يتواجد بين كثير من الأجسام الغريبة، التي تؤثر عليه. (أي تنفعه أو تضره)، وقد لاحظ الفيلسوف أن لهذه الأجسام الغريبة صفات: كالصلابة والحرارة واللون مضافاً إلى ذلك امتدادها وشكلها وحركتها.

أما المبرر الذي دفع به إلى الاعتقاد فيها، فهو ورود أفكار هذه الأشياء الحسية على ذهنه، بدون رغبة منه، لذلك فقد كان يظنها ناتجة عن علل أخرى،

وحيث أنه لم يكن لديه أية معلومات مسبقة عن هذه العلل، فقد حكم عليها بأنها تشبه الأفكار التي كانت لديه عنها، كما كان قد تصور أنه قد تعلمها من الطبيعة ذاتها، وذلك بإمعان النظر في جميع هذه الأحكام، التي كان قد عرفها في ذاته، قبل أن يبدأ في التفكير بإمعان بزمن طويل.

أما الأمر الثاني: فهو اضطراره إلى الشك في هذا كله بعد أن تبين مدى الخطأ الذي توقعه فيه الحواس، وكيف أنها توهمه بأشياء لا وجود لها في الواقع أصلاً، كما أنه قد انتهى من أحلام النوم، إلى إدراك أن أمور اليقظة ربما كانت أيضاً أحلاماً، فلما افترض أنه يجهل خالق وجوده استطاع أن يعتقد بأن الطبيعة قد خلقته على فطرة لا تخطىء حتى في أكثر الأشياء وضوحاً وبداهة. غير أن الميل الطبيعي الذي كان يدفعه إلى الثقة في الحواس قد جعله يتصور فساد هذا الميل، بالنظر إلى أن الطبيعة تدفعه في بعض الأحيان إلى أشياء يصرفه العقل عنها، بالإضافة إلى أن الأفكار الحسية في ذاتها، لا تعتمد في نهاية الأمر على إرادته وإن كانت تكمن في نفسه قوة قد تحدثها، وإن لم يكن يتعرف عليها بعد.

أما الأمر الثالث: الذي يبحث عنه الفيلسوف، فيبدأ من مرحلة معرفته لذاته، ولخالقه بوصفه علة وجوده وكمالاته التي تنقصه، وهو يقرر: بأنه ما دامت جميع الأشياء التي تصورها في وضوح وتميز، يمكن أن يكون مصدرها الله. وعلى النحو الذي يراها به، فيكفي أن يعرف بسهولة ويسر، تصور شيء بدون شيء آخر، حتى يتأكد من أن الشيئين متغايران في الواقع (الحقيقة) إذ أنهما يمكن أن يكونا موجودين كل على حدة، ذلك لقدرة الله الواسعة ثم أن لديه فكرة واضحة عن نفسه بوصفه شيئاً مفكراً لا ممتداً، كما أن لديه فكرة واضحة كل الوضوح عن الجسم بوصفه شيئاً ممتداً لا مفكراً، ولذلك تعتبر الأنا المفكرة والجسد الممتد شيئين متميزين تمام التميز، حيث يمكن تصور أحدهما بمعزل عن تصور الآخر.

فيذهب «ديكارت» إلى أنه يمتلك قوة حاسة منفعلة بذاتها بيد أنها تتطلب قوة فاعلة للقيام بمهمتها، كي تبعث فيها أفكار الأشياء الحسية، ولكن باعتباره شيئاً مفكراً ـ لا يمكن أن توجد فيه هذه القوة الفاعلة، التي لا تقتضي الفكر، ولا الوعي ـ لذلك فهي خارجة عنه، وهي لذلك يمكن أن تكون أحد أمرين: أما جسماً يتضمن

على جهة الصورة، ما هو موجود على جهة الموضـوع، من أفكارنـا عن الأشياء الحسية. وإما أن يكون شيئاًمؤلهاً حاصلاً على «جهة الشرف» على كل ما هو موجود على جهة الموضوع. في هذه الأفكار.

ويخلص «ديكارت» إلى أن الله الخالق لوجوده، قد ألهمـه اعتقاداً راسخاً في صدور هذه الأفكار عن الأشياء الجسمانية لذلك فإن هذه الأشياء موجودة في الواقع.

القسم الثاني ـ البحث في طبيعة الأشياء المادية :

يتساءل «ديكارت» في هذا البحث عن طبيعة الأشياء المادية؟ فيقر مبدأ خداع الحواس، إذ ربما لا تكون الأشياء التي ندركها عن طريقها على ما هي عليه في الواقع، وذلك لما يشوب معرفتها من غموض واضطراب، وحيث أن هذا الأمر يختلف بالنسبة للتصورات عن الأشياء المادية، من حيث كونها موضوعاً للرياضيات البحتة أو الخالصة فهي موجودة فيهاحقيقة، بيد أن معرفة الأشياء الجزئية كحجم الشمس البادي أمام النظر، والأشياء الغامضة كالضوء والصوت تقتضي الرجوع إلى الطبيعة التي لا لبس فيها ولا غموض، حيث أنها مستوحاة من قبل الله مصدر كل حق وثبات فماذا تعلمنا الطبيعة؟

يذهب الفيلسوف إلى أن الطبيعة قد علمته عدة أمور هي: أولاً: تعلم من الطبيعة أن له بدناً وأنه متحد به اتحاداً كاملاً يجعله وإياه شيئاً واحداً، وليس كالنوتي في السفينة، كما يعبر عن ذلك في تأمله، وهذا يعني أن أي جرح يدمي جسده لا يدركه عن طريق العقل فحسب، بل على نحو ما يفعل النوتي عندما يدرك عيباً في سفينته، فيشعر بألم هذا الجرح وينتبه إليه، وتعني لحظة الألم هنا أن الصلة وثيقة بين النفس والجسد، بحيث إذا ألم بالجسد ألم تعرضت النفس بدورها للألم والعذاب، وهنا يبرز الرباط الوثيق والأزلي بين نفس الإنسان وجسده.

ثانياً: كذلك تعلم الفيلسوف من الطبيعة أن هنالك مجموعة من الأجساد تحيط بجسده، وتسبب له إدراكات مختلفة وأنها متمايزة عن بعضها البعض وأن جسده يستقبل منها ملذاته وآلامه باعتبارما تسببه له من لذة أو ألم.

أ ـ أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة :

وهكـذا نرى أنه بقدر ما تعلم «ديكارت» من الطبيعة ، فقد نسب إليها عدة أمور خطأ ومثال ذلك : ما عرف أن في الجسم الساخن شيئاً يشبه الحرارة ، التي في الإنسان ويصحح الفيلسوف هذا الخطأ بالاعتقاد بوجود شيء في النار يثير فيه الشعور بالحرارة ويبرر خطأه هذا بعدم إتباعه للطبيعة ومحاولة إفساد ما على غير وعي أو فهم منه ، إذ أنه لا غاية للمدركات سوى تعليم الإنسان بما هو نافع ، وما هو ضار ، وهي واضحة وجلية في هذا غير أنه يستخدمها بوصفها قواعد تعينه على معرفة ماهية الأجسام .

القسم الثالث ـ تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق بالأمور النافعة، أو الضارة:

بعد أن عرض «ديكارت» للقسمين الأولين من التأمل السادس والمتعلقين بالأدلة على وجود الأشياء المادية، وطبيعتها. يبدأ بحثه في القسم الثالث منه وهو المتعلق بتبرئة الطبيعة من تهمة الخطأ في الأمور النافعة أو الضارة.

يبين الفيلسوف أنه على افتراض فهمنا الغرض الطبيعي لمدركاتنا، إلا أننا قد ننساق إلى اتهام الطبيعة بأنها المتسببة في خطأنا حتى في الأشياء التي يجب أن تتجنب أو غيرها من الأشياء التي تطلب. ويقدم لنا «ديكارت» مثالاً على ذلك: بالطبيعة التي تدعو الإنسان لتناول اللحم، لا لتناول السم الذي نجهله، والأمر غير مستغرب بالنسبة لجهل الطبيعة بأشياء كثيرة ولكننا نخطىء في الأشياء التي توجهنا لها الطبيعة بطريقة مباشرة، ويقدم لنا «ديكارت» مثالاً على ذلك بالمريض المصاب بمرض الاستسقاء، الذي تشعره الطبيعة بالرغبة في شرب الماء مع أنه ضار بالنسبة لصحته فإذا قيل: أن طبيعة مريض ما قد فسدت فإننا نجيب على ذلك بالقول: بأنه وإن كانت طبيعته تنطوي على فساد أو عيب **إلا أنه يمكن إجمال الإجابات على هذه التساؤلات في الأمور التالية**:

أولاً: إن النفس غير منقسمة، بينما الجسد مركب من أجزاء.

ثانياً: إن النفس لا تتأثر بصورة مباشرة بما يحدث في المخ.

ثالثاً: إن حركة معينة من حركات المخ يحدث تبعاً لها شعور معين في غالبية الأحيان.

رابعاً: إن الشعور الناتج هو شعور نافع لحفظ الجسد، ولا سبيل إلى البحث عما هو خير منه.

وعلى هذه الصورة نجد أن مرض الحلقوم، يولد بتأثيره على المخ الرغبة في تناول الماء، وهذه رغبة خيرة بالنسبة للجسد، ذلك لأن الجفاف يأتي غالباً من أن الشرَّ يكون في تلك اللحظة ضرورياً للبدن. أما في حالة ما إذا كان منشأ هذا الجفاف علة أخرى كالاستسقاء مثلاً، فإنه يولد أيضاً الرغبة في الشرِّ وهي الرغبة التي ربما كانت لها آثار سيئة في تلك الحالة على البدن، إلا أن شرهاً يعد شراً عرضياً، ومحصلة ضرورية لقانون غايته تحقيق مصلحة البدن، وهذا يطلعنا على الدور الخطير الذي تلعبه الحواس في التوجيه إلى الصواب، والتحذير من الخطأ كما أنه بإمكاننا أن نجعل من بعض حواسنا رقيباً على الحواس الأخرى، ونستطيع التحكم فيها عن طريق الذاكرة، فلا يحق لنا أن نخشى الخطأ فيما تعرضه علينا حواسنا في كل يوم. كما نستطيع أن نفرق بين ما نراه في أثناء النوم وبين ما نراه في خلال اليقظة من أحداث، بمعنى أن نفرق بين الأحلام واليقظة.

لذلك فمسألة التحكم في الحواس، التي تأتي عن طريق اتفاقها مع بعضها البعض، واتفاقها كذلك مع الذاكرة والإدراك من جهة أخرى، تمكننا من معرفة الوجود بصورة يقينية كما أنه لا سبيل إلى الخطأ في إدراك هذا الوجود، فينتج عن هذا أن الله ليس مضلاً.

وهكذا يختتم «ديكارت» التأمل الأخير من تأملاته الميتافيزيقية التي تعد من أروع ما كتب في الفلسفة، وفي وجود النفس والعالم وفي البرهنة على وجود الله.

الفصل السادس

الميتافيزيقا

(١) تصور «ديكارت» للميتافيزيقا

(٢) ميتافيزيقا «ديكارت» أو مراحل اليقين الثلاث

(٣) من دائرة الشك إلى ثبات اليقين..

(٤) محاولة الخروج من الدوبيتو.

(أ) اليقين الأول وجود النفس.
(ب) اليقين الثاني وجود الله.
(جـ) اليقين الثالث وجود العالم.

(١) تصور الأفكار بين «ديكارت» و«لوك»، و«باركلي».

(٢) نقد «باركلي» للكيفيات الثانوية عند «ديكارت» و«لوك»، وظهور المذهب اللامادي.

(أ) تصور «ديكارت» و«لوك» للعالم المادي.
(ب) موقف «باركلي» من المعرفة بين تصورية «ديكارت»، وتجريبية «لوك».
(جـ) المذهب اللامادي عند «باركلي»، وأثر الفكر الديكارتي.

١ ـ تصور «ديكارت» للميتافيزيقا :

ذهب «ديكارت» إلى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) وجذعها الفيزيقا (الطبيعة). وهي تحمل فروعاً ثلاثة هي: الميكانيكا والطب، والأخلاق.

والفلسفة هي الفرع الذي ينصب على دراسة الموجود من حيث هو موجود، أي التي تهتم بدراسة أصل الإنسان وحياته ومصيره.

أما الطبيعة فهي ما تكشف عنه التجارب من موجودات في العالم الطبيعي سواء في السماء، أم على وجه الأرض، وتشمل علوم الفلك والطبيعة (علم الطبيعة) وعلم الكيمياء، وعلم الحياة، وعلم النفس الفسيولوجي.

والميكانيكا هي ذلك الفرع الذي يشمله فن صناعة أو بناء الآلات. والطب هو الفن الذي يهدف إلى معرفة طرق ووسائل علاج الجسم البشري. أما الأخلاق فهي الفن الذي ينظم السلوك الإنساني، ويحاول تهذيب النفس والسمو بها وتزويدها بالثقافة والحكمة.

وطبقاً لهذا التصور الديكارتي تعد الميتافيزيقا والفيزيقا نظريتين، بينما تؤدي الميكانيكا والطب والأخلاق إلى نتائج عملية حقيقية، لذلك يرى «ديكارت» أن أهم أجزاء الشجرة المثمرة، هي ما تحمله من ثمار في فروعها. ومن هنا تصبح الفلسفة (الميتافيزيقا النظرية) ليست على نفس مستوى الأهمية التي لدى فروع الميكانيكا والطب والأخلاق ،من حيث أنهم يؤدون إلى نتائج عملية، تخص قواعد السلوك

الإنساني، وتساعد الإنسان على التكيف الاجتماعي السليم، كما تجعله سيداً على الطبيعة ومالكاً لزمامها. وهذا الموقف الذي يتجه إليه «ديكارت» من خلال هذا التصور، إنما يتفق مع ما عبر عنه «بيكون»[1] في هذا الصدد المتعلق بمعرفة الطبيعة، إذا أريد امتلاكها وتوجيهها والسيادة عليها، كما يذهب «بيكون» أيضاً إلى أن في إمكان الإنسان إذا توصل لتحصيل فكرة كاملة وكافية عن الطبيعة أن يستخرج منها الكثير من التطبيقات العملية، وهذه النتيجة هي التي يهدف إليها «الأول» من فلسفته، حيث سعى إلى اكتشاف المبادىء التي تقوم عليها فلسفة أولى لا تحتمل الشك محاولاً أن يستنتج منها جميع الحقائق الطبيعية، التي لا تحتمل الجدل، ثم يستخرج منها التطبيقات العملية، التي يستفاد منها في مجال الصناعة والصحة الجسمية والنفسية للإنسان.

ويذهب «ديكارت» إلى أن منهجه في هذا المجال العملي لم يتراءى لأحد من قبله لأن بعض الفلاسفة قد قالوا: بقضايا غير صادقة بتسرعهم في الحكم عليها، كما ذهب البعض الآخر إلى التسليم بالآراء الشائعة والمتوارثة دون نقد أو تمحيص، وهي آراء باطلة وغير يقينية وينبغي إعادة النظر إليها.

ولما رأى «ديكارت» ما شاع في عصره من اختلاف في الآراء، بين العلماء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت، وبعد أن تبين أن هذه الاختلافات ناشئة عن تخبط وبلبلة في أبحاثهم ونظرياتهم المختلفة وأنهم يسيرون بدون خطة موضوعة، أو منهج محدد فقد أحس إحساساً قوياً بالحاجة الملحة إلى أدوات الفلسفة الواعية،

---

(١) يقول «فرنسيس بيكون» في الآلة الجديدة New Organon «إذا سعى الإنسان من أجل تجديد قوة الجنس البشري عامة وتوسيع سيطرته على الكون فإن مثل هذا الطموح إذا كان في الإمكان إطلاق هذا المصطلح عليه إنما هو أكثر عظمة ونبلاً. . .» ويقول أيضاً «إن سيطرة الإنسان على الأشياء تقوم على الفنون والعلوم فحسب من حيث أن السيطرة على الطبيعة لا يمكن أن تكون إلا بإطاعتها» وهذا النص من الآلة الجديدة:

"If One Were to endeavor to Renew and Enlarge the Power and empire of man Kind In General over the Un:verse Such Ambition (If It May be so Termed) is both more Sound and more noble..."

The empire of man Over things is Founded on the art and Sciences alone for nature

أو التفلسف الصحيح. وأول هذا الطريق يكون في الشعور بضرورة المنهج، أي محاولة إيجاده وتطبيقه على كل من مجالي النظر والعمل، لهذا جعل الفيلسوف من التفكير المنهجي ضرورة للتقدم في مجالي الفلسفة والطبيعة على السواء. وذكر في «مبادىء الفلسفة». أن الميتافيزيقا هي أول أقسام الفلسفة وتشتمل على مبادىء المعرفة البشرية، كما تفسر أهم صفات الله، والطبيعة الروحانية للنفس.

والميتافيزيقا وفق هذا الفهم الديكارتي تعد مدخلاً للفيزيقا وغيرها من العلوم، ويندرج الدين كما يفهمه «ديكارت» تحت هذا التعريف. والدليل على ذلك أن الفلسفة في تصوره تبدأ من الفكر لتثبت لنا في خاتمة المطاف وجود الله ووجود العالم المحسوس.

أ ـ مبادىء الفلسفة Principes

يبدأ «ديكارت» فلسفته بشكل عام بتعريف الفلسفة أو الغاية منها وقد طرح هذا التساؤل في بداية مؤلفه «المبادىء» الذي كان يسعى فيه لعرض مبادىء فلسفته وتعريف أهدافها، وعللها وأقسامها.

غاية الفلسفة عنده هي دراسة الحكمة Sagesse التي هي علم واحد كلي Universelle أي تفسير شامل للكون أو نظام شامل للعالم، فهي لا تعني أي معارف جزئية خاصة وإنما تعني علم المبادىء العامة أو الحكمة الكلية Sagesse, Universelle التي تشتمل على العلم الخاص بالله، والعلم المتعلق بالطبيعة، وعلم الإنسان، وأسس هذه العلوم وسندها الأول هو علمها بوجود الله الذي يضمن كل حقيقة وكل علم.

والفلسفة الديكارتية فلسفة نظرية عملية. لا تغلب طرف من هذه الثنائية على الآخر كما كان الحال عند المدرسيين الذين أبعدوا الفكر الفلسفي عن مجال ممارسة الحياة العملية، لكن الفلسفة الجديدة تقترب من الواقع تمارسه، وتحاول حل مشكلات الإنسان وإصلاح أحواله فهي التي ترشده إلى الخير الأسمى فيصبح سيداً ومسيطراً على الطبيعة وعلى الموجودات الأخرى بجانب ما سوف يحظى به عقله من سمو وشرف التأمل الفلسفي.

ـ البحث عن المبادىء أو فحصها:

تسعى الفلسفة عند «ديكارت» إلى البحث عن المبادىء أو العلل الأولى وعنده لا تطلق لفظة مبدأ أو علة على أي كلمة كانت إنما لا بد من توافر شرطين لهذه العلل أو المبادىء حتى يتسنى للإنسان أن يتفلسف بصحة ويقين، وأول هذين الشرطين يتمثل في أن تكون هذه المبادىء واضحة وبديهية ولا يمكن الشك فيها حين تأملها والنظر فيها. أما الشرط الثاني: فهو أن تستند إليها معرفة سائر الأشياء. بحيث لا تحدث تلك المعرفة بدونها في حين أنه يمكن أن تعرف هذه المبادىء بدون الرجوع إلى الأشياء التي تعرف بها وتستند في معرفتها إليها.

وهكذا يتبين لنا من خلال هذه الشروط أن الفلسفة كما تصورها «ديكارت» فكر يتميز بالوضوح والجلاء ويعتمد على منهج الاستنباط الذي يقوم على ربط المعاني. وهي الحكمة لأنها تسعى دائماً للبحث عن الحقيقة عن طريق العلل الأولى؛ ومن ثم فإنها مصدر نفع عملي ونظري للإنسان.

٢ ـ ميتافيزيقا «ديكارت» أو مراحل اليقين الثلاث:

رأينا في الفصول السابقة كيف اصطنع «ديكارت» «منهج الشك» لكي يصل إلى اليقين الذي يمكنه من إقامة دعائم العلم، فبدأ بالشك في المعروضات الحسية، وفي المعارف، والمبادىء الموروثة بغرض إعادة النظر فيها، ومحاولة تصحيحها، وبنائها من جديد.

ـ وقد عرفنا من قبل ـ أن هذا الشك لا يشبه الشك عند الشاكين، الذي ينتهي إلى الريبة المطلقة، واليأس الكامل، إنه نوع آخر تشيع فيه روح البينة، ويسعى إلى بلوغ اليقين. لقد أردا «ديكارت» أن يعلق أحكامه من خلال هذا المنهج ريثما يطمئن إلى سلامتها، وبداهتها، فهو نوع من الشك المنهجي، المؤقت، الهادف.

وينسحب تيار الشك البناء على جميع المعارف والمعتقدات وعلى سائر الموضوعات المسبقة، بل على العقل ذاته الذي «ربما كان هناك شيطان شديد البأس يضل الفيلسوف عن بلوغ الحق، فيصوره باطلاً» ـ على حد قوله ـ ولكن تبقى النفس أو الذات في منأى من هذا التيار، وهكذا يظل الفكر ثابتاً قائماً مهما شك، ومهما أخطأ، لأن الفيلسوف إذا شك في أنه يفكر فلا يستطيع إنكار كونه مفكراً حين يشك، وحتى في حالة الخطأ، فإن الإنسان إنما يكون في حالة تفكير أيضاً.

من هذا المنطلق «أنا أفكر فأنا إذن موجود»[١]. . . أو «الكوجيتو» انطلق

(١) جدير بالذكر أن «ابن سينا» Avicenna (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) الفيلسوف المسلم قد سبق =

«ديكارت» إلى الميتافيزيقا الحقة التي ستتأدي به إلى عدد من النتائج في مقدمتها: الإنسان مفكر، وموجود من حيث كونه يفكر، وهذه حقيقة حدسية سرعان ما يدركها الذهن المنتبه.

والحق أن عبارة «الكوجيتو» قد يفهم من خلالها وجود شيء من الاستدلال على اعتبار أن الإنسان يستطيع عن طريق الفكر أن يستدل على الوجود والعكس

= «ديكارت» إلى التمييز بين جوهري النفس والجسد (وكان فيلسوفاً فارسياً، عمل طبيباً كما لعب دوراً بارزاً في مشكلة التوفيق بين الفلسفة، والدين وهي المشكلة التي عرفت في تاريخ الفلسفة الإسلامية باسم «الحركة المشائية» وتنطوي فلسفته على مذهب في الوحدانية يحاول فيه المزج بين مبادىء الإسلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو. وقد حاول ابن سينا إثبات أن وجود جوهر النفس مغاير للبدن»، وفي سبيل تأكيد هذه الحقيقة فقد ذكر افتراضاً أطلق عليه اسم «الرجل الطائر»، أو «الرجل المعلق في الفضاء» - يقول ابن سينا في كتابه «الشفاء» جـ ١ ص ٢٨٢ - «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويا لا يصدمه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا شك في إثباته لذاته موجوداً. ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه، ولا قلباً، ولا دماغاً، ولا شيئاً من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولاً، ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطاً من ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقر به غير الذي لم يقر به: فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت.

ومن هذا النص يحالو ابن سينا إثبات تمايز ذاته عن جسده، وأنها ثابتة، مؤكدة، ومستمرة في الوجود مهما حدث بالنسبة للجسد وإن إدراكه لهذه الذات لا يحتاج إلى جسد فنحن ندرك النفس إدراكاً واضحاً، وضرورياً بدون حاجة إلى جسد.

يقول ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» أيضاً. . . ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع، والهيئة، بحيث لا تبصر أجزاؤها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة، ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت آنيتها».

= ومن تحليل هذا النص لابن سينا: نجد أن ديكارت قد نحا نحوه في هذا التمييز الحاسم في «التأملات» حين ذهب يؤكد وجود الذات في قوله: «الآن سأغمض عيني وسأصم أذني وسأعطل حواسي كلها، بل سأمحو من خيالي صور الأشياء جميعاً. . . ولكني لا استطيع أن أتجرد من الفكر، أو انقطع عن إدراك أنيتي». التأملات ص ١٠١. =

صحيح، بيد أن هذه القضية، أو العبارة إنما تنبثق بدون مقدمات وبدون تمهيدات بمعنى أن الذي يفكر موجود لا شك في ذلك، فالإنسان في حالة التفكير يكون في حالة الوجود، ومن ثم يصبح موجوداً لأنه يفكر، إنها لحظة اكتشاف الإنسان لوجوده، لحظة التفكير، لحظة حدسية سريعة لا سوابق لها، ولا مقدمات يقول «ديكارت»: «. . . إن كوني أروي الفكر شاكاً في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضي اقتضاء جلياً يقينياً إني موجود، في حين أنني لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً، لما ساغ لي أن أعتقد أنني موجود فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهيته أو طبيعته أن يفكر. . .»[1].

يكارت: التأملات، عثمان أمين الطبعة الخامسة ١٩٦٥، ص ١٥٣.

٣ ـ من دائرة الشك إلى ثبات اليقين:

ويدفعنا هذا الموضوع «الكوجيتو» وإثبات وجود الذات إلى البحث في مسألة «الوجود الفكري» و«الوجود المادي» فالفيلسوف يحاول في هذا الموضع أن يثبت وجوده مفكراً أي وجود الفكر وليس وجود الجسد، بل لعل عبارته هذه قد انطوت على فصل قاطع بين وجود النفس ووجود الجسد، ودليل ذلك أنه بعد أن أثبت وجود نفسه استطاع أن يتصور أنه لا جسد له على الاطلاق، بل وأكثر من ذلك تصور أنه ليس في مكان، وليس في عالم أيضاً،ورغم هذا التصور الذي ذهب إليه فقد أثبت أنه موجود لكونه يفكر.

ومن هنا تكون الآنية، أو الذات المفكرة موجودة، مع افتراض عدم وجود الجسد.

وعلى هذا النحو نجد أن «ديكارت» يطرق بابّ المثالية فيرى أن العالم الخارجي أو عالم الموجودات المحسوسة في الواقع ـ التي نعتقد أننا ندركها مباشرة وكما هي في ذاتها ـ ليس أكثر من عالم زائف، لأن العالم الحقيقي هو العالم «المثالي» الذي يتمثل في أذهاننا وليس خارجها.

وإذا طالعنا نصوص الفيلسوف وخاصة في «التأملات الميتافيزيقية» وجدنا أنه يحاول هدم العالم الحسي برمته، بالشك فيه، وإعادة النظر إليه من جديد، ومراجعة معطياته، يقول في ذلك: «هذا كله يجعلني أعتقد أن سبيلي حتى هذه الساعة لم تكن سبيل حكم يقيني صدر بعد تأمل، بل كان اندفاعاً أعمى وأهوج جعلني أعتقد بوجود أشياء خارجة عني، ومغايرة لوجودي تستعين بحواس أو بأي

وسيلة أخرى، لتبعث في أفكارها وصورها وتطبع في نفسي أشباهها ونظائرها»[1].

لقد حارب «ديكارت» الحواس، وهدم قيمتها إلا فيما يتصل بالمساعدة في تحقيق وجود الإنسان، فالمادة عنده لا تنطوي سوى على معنى مثالي والعالم الحسي موجود. لكنه يتحول إلى عالم مثالي في مفهوم «ديكارت» فالأجسام جوهرها الامتداد، لكنه ليس الامتداد المحسوس المرئي لنا لكنه الامتداد الذهني موضوع الهندسة.

بعد أن عرضنا لفكرة «ديكارت» «الكوجيتو» وما تنطوي عليه من محاولة إثبات الذات، والرؤية الديكارتية المثالية لعالم المحسوسات، نبين المراحل التي مر بها الفكر الديكارتي من الشك إلى اليقين ثم نعرض للمراحل الثلاث التي مر بها الفيلسوف وتأدى منها إلى إثبات الحقائق الكبرى الثلاث وهي وجود النفس والله والعالم.

---

(١) ديكارت: التأملات، عثمان أمين ص ٣ ص ١٠٨.

٤ ـ محاولة الخروج من الدوبيتو:

بعد أن أثبت «ديكارت» وجود الجوهر الذي هو ذاته المفكرة ـ التي تشك، وتتصور، وتقرر وتنفي ـ يشير إلى ضرورة التمييز بين جوهر النفس المفكرة، وجوهر الامتداد الممتد حينما أثبت أنه يستطيع التفكير حتى لو تصور أن لا جسد له.

ولكن أنا أفكر فأنا موجود، وأنا موجود من حيث أني أفكر أو «الدوبيتو» كانت من بين الاعتراضات التي وجهت إلى فلسفته، ولقد حاول الفيلسوف الخروج من دائرة الأنا المنغلقة على نفسها في محاولة البحث عن علة وجوده في إله خالق كامل لا متناهي، ثم أثبت وجود العالم. وسوف نحاول تتبع هذه المراحل الثلاث فيما سيأتي:

أ ـ اليقين الأول ـ وجود النفس :

بدأ «ديكارت» فلسفته بالشك، فهو لذلك البداية الحقيقية لمذهبه، والشك يعني البحث عن المبادىء الأولى اليقينية التي لا تشوبها شائبة لبس، أو خطأ.

وعلى ذلك كان هذا المنهج ضرورياً في طريق التفلسف الحقيقي فقام على أثره الفيلسوف بالشك في جميع مصادر أحكامه، ذلك أن نفسه قد تلقت مجموعة من الأحكام، والمعارف في الماضي لا بد من مراجعتها والتحقق من صدقها، وكذلك ينبغي الشك في الحواس، والخيال مهما بلغت قوتها، إذ أنها قد خدعته من قبل كثيراً، «ومن المحتمل أن تخدعه في المستقبل. ولهذا كان الشك هو العزم على «عدم الالتزام» بالأحكام المذكورة سواء كانت صادرة عن تعاليم الماضي المتوارث أو عن الحواس أو الخيال، ولم نتبين بعد صحتها.

أما الأحكام التي اكتسبناها في الماضي فينبغي الشك فيها لأنها قبلت دون نقد أو تمحيص، كانت الناس قد قبلتها، وتوارثتها باعتبارها صادرة عن مصدري ثقة تمثلاً في آراء ونظريات أرسطو ومعارف المدرسيين، وقد تصورت العقول صحة هذه المعارف بحكم توارثها لها جيلاً بعد جيل.

أما فيما يتعلق بأحكام الحواس فإنها حق خادعة ومما يؤيد ذلك ظاهرة الأحلام ـ فنحن نرى في النوم الأحداث نفسها التي نعايشها في الواقع، أي في يقظتنا ويصعب علينا لحظتها التمييز الحاسم بين أحوال النوم وأحوال اليقظة، كما أن الخيال يمكن أن يخدعنا أيضاً ويصور لنا أشخاص، وخيالات من وحيه لم نألفها في اليقظة.

وإذا كنا نشك في الأحكام المسبقة، وفي معطيات الحواس وتصورات الخيال. فهل نثق في معطيات التأمل النظري الناتجة عن التبصر، والاستدلال؟ هل نثق على الأقل في علم يقيني واضح هو الرياضة باعتباره ضامناً للإنسان من الوقوع في الخطأ؟

الحق أن «ديكارت» يرى أن التجربة لا تؤيد ذلك فكثيراً ما يخطىء أبرع الرياضيين في براهين هذا العلم ثم كيف نضمن يقين هذا العلم وقد تخطىء قضاياه في بعض الأحيان. ولا سيما وقد افترض الفيلسوف وجود إله أوضح ما يوصف به والقدرة الكاملة اللامتناهية على خلق أي شيء، كما يستطيع أن يجعل أقوى العقول تخطىء حتى في أيقن الأحكام.

وثلى أية حال فإن «ديكارت» لم يتمكن من المضي في هذا الاتجاه إلى نهايته لأن في الشك على هذا النحو قضاء على العلم الطبيعي، كما أن افتراض مثل هذا الإله القادر على خداعنا لا يتفق وفكرة الله التي طبعت عليها نفوسنا لأن مفهوم الإله المفطور في النفس هو الكائن الكامل الخير.

ثم يعود «ديكارت» بعد ذلك ويفترض وجود «شيطان ماكر» يضلنا في أحكامنا.

ومن خلال موجة الشك التي انسحبت على كل شيء في الفلسفة الديكارتية على المعارف، المحسوسات، الخيال، البصيرة الرياضية نجد هناك قاعدة راسخة، وصخرة صلبة لم يقو عليها الشك هي الذات أو «الأنا» والتي تبلورت في عبارته الشهيرة (أنا أفكر إذن فأنا موجود).

ومحاولة «ديكارت» إثبات وجود النفس هي محاولة لإثبات وجود «الذات» في أي فعل تقوم به حتى في حالة الشك نفسها فكون الإنسان يشك يفيد إنه يفكر، وكونه يفكر يفيد ثبوت أنيته وهذه النتيجة الأخيرة، إثبات وجود الذات (الوعي) - إنما يترتب عليها مجموعة من النتائج هي: -

أولاً: إن وجود الكوجيتو على هذا النحو يؤكد الحق في كل ما ندركه وأن جميع الأشياء التي ندركها في وضوح، وتميز هي أشياء حقيقية.

ثانياً: إن كون الكوجيتو ـ على نحو ما سبق ـ منطلقاً للحق واليقين بحيث لا يستطيع الشكاك زعزعته مهما بلغت فروضهم من شطط قد حذا بديكارت إلى اتخاذه قاعدة أساسية للتفلسف ـ وهذا ما عبر عنه الفيلسوف في مبادىء الفلسفة بقوله: «إننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين، وأن هذه أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها»[1].

ثالثاً: إن «أنا أفكر فأنا موجود» تعني أنني أدرك وجوداً ليس وجوداً واقعياً جسمياً، بل وجود فكري صوري فهوموجود حين يفكر ولا يدري شيئاً عن العالم حوله. لكونه موجود يفكر لا يعلم شيئاً عن وجود أي عالم واقعي خارج فكره إنما كل ما يعلمه يقيناً هو أن إثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة لا يداخلها أدنى شك.

رابعاً: أن حقيقة الكوجيتو في إثبات التلازم بين الفكر والوجود واعتبار «ديكارت» إنه شيء مفكر لأنه شيء موجود قد جعل من الكوجيتو القاعدة الراسخة، والواقعة البديهية الحقيقية التي لا تقبل الشك التي سوف يقوم عليها بناء فلسفة «ديكارت» برمتها.

خامساً: إن معنى «أنا أفكر فأنا إذن موجود» إنما تنطوي على تلازم ضروري بين الفكر والوجود، فاستمرار الفكر يفيد استمرار الوجود لأن الإنسان يفكر في كل لحظة من لحظات حياته ولا يحدث أنه يكف عن التفكير إلا إذا انتهى وجوده.

ومعنى القول بارتباط التفكير باستمرار الوجود إنما يوسع من دائرة الفكر فلا يجعله مقصوراً على حالة الفهم، والتعقل، وهما من حالات كمال الفكر وصوابه، بل يجعله شاملاً لجميع الحالات النفسية من مشاعر، وإحساسات تنتاب الإنسان في جميع مراحل عمره وفي صغره، وفي شيخوخته، في نومه، وفي يقظته، في وعيه وفي غيبوبته. فالفكر هو حالة «الوعي» أو «الوجدان»، قد نخطىء في موضوع فكرنا، وقد نصيب وفي كلتا الحالتين نحن نفكر أي أن طبيعتنا تنطوي على الفكر في جميع حالاته.

---

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة، ت عثمان أمين، الجزء الأول، مبادىء المعرفة البشرية نص ٧ ص ٩١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٠.

سادساً: إن إدراك الإنسان لحظة وجوده لعالم فكري خالص، واقتران هذا الوجود بدوام التفكير، وما يستتبعه من حالات خاصة بالجسد كالعواطف، والانفعالات، والأحاسيس إنما يفيد فصلاً حاسماً، وتمييزاً واضحاً بين النفس والجسد. كما يفيد من جهة أخرى أن وجود الفكر أشد يقيناً، وثبوتاً من وجود الجسد. من حيث أن الفكر لا يدرك إلا بالفكر ذاته، بينما لا يدرك الجسد إلا عن طريق الفكر.

وعلى هذا النحو تصبح المعرفة بالنفس مباشرة يقينية بينما يعرف الجسد بالظن، والتخمين يقول «ديكارت» في المبادىء: «إننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن»[1].

على هذا النحو وباستخدام الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) استطاع «ديكارت» أن يثبت ذاته (أنيته)، وأن يثبت أيضاً استقلالها ـ بما تنطوي عليه من تأمل، وأحاسيس ـ عن الجسد، كما أثبت أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد لأن الأولى تدرك بالفكر ذاته بينما يدرك الثاني بالظن، أو التخمين.

وهكذا أثبت «ديكارت» اليقين الأول، دعامة الميتافيزيقا عنده وأصل الحق، واليقين «النفس» أو «الأنية».

---

(١) ديكارت: المبادىء، ت عثمان أمين، الجزء الأول نص ٨ ص ٩٢.

ب ـ اليقين الثاني ـ وجود الله :

بعد أن أثبت «ديكارت» وجود النفس، بدأ في البحث في أفكاره التي تحضره حال التأمل فوجد أن في نفسه فكرة قوية تسيطر عليه، ولا يستطيع منها فكاك، هي فكرة «الكامل» أو «اللامتناهي».

ولما لا تسيطر هذه الفكرة على فكر الفيلسوف ، ولما لا تكمن في نفسه بقوة، وقد شك في كل ما حوله في الحواس وفي العالم كما أنه رفض الصعود من الأشياء إلى الفكر ـ على ما جاء بفلسفة أرسطو ـ بل أراد سلوك سبيل اليقين، والصواب بالنزول من الفكر أو المعنى إلى الأشياء ـ على ما تطالعنا المثالية الأفلاطونية ـ لقد أراد «ديكارت» أن يصل إلى فكرة وجود الخالق الكامل اللامتناهي بصورة مباشرة، وبدون أية مقدمات، أو وسائط. فذهب بقوله إلى: حيث أنني موجود، وفي نفسي فكرة عن الموجود الكامل أو اللامتناهي فالله موجود، أو على ـ حد تعبيره ـ هذا كاف لإثبات وجود الله.

ولما لا يثق الفيلسوف في وجود فكرة هذا الكائن الكامل اللامتناهي إنها فكرة مفطورة في نفسه، وهو قد ذهب يثبت من قبل أن الفكر الذي هو صفة من صفات النفس هو أكثر وثوقاً ويقيناً من أي شيء آخر حتى جسده الممتد، كما قد ذهب يؤكد وجود النفس وتيسر معرفتها وإدراكها لأن وسيلة إدراكها هو الفكر ذاته بينما أن الجسد، أو العالم بصفة عامة هو محل للتغيرات وموطىء للوهم، والظن وأن الوقوف على معرفة يقينية به لا تتم إلا بتجريده وإعادة تصوره بالفكر.

على هذا النحو كانت النفس التي أثبتت وجودها بالكوجيتو هي محل

الصدق، وأصل اليقين، وأن ما أقر فيها من فكر هو محل صدق ويقين ولما كانت فكرة الكائن الكامل فكرة منطوية في النفس وموجودة فيها فهي صادقة، ويقينية.

وبعد أن أثبت «ديكارت» وجود هذه الفكرة في ذاته (فكرة الكامل) أقام ثلاثة أدلة عقلية لإثبات وجود الله ـ على ما سنرى فيما بعد ـ .

والحق أن مذهب «ديكارت في إقامة الدليل العقلي على وجود الله لم يكن ينطوي على ثمة غرابة، أو نقص، ولم يكن وحده هو الذي ابتدع هذا الطريق، لقد سبقه في الاستدلال العقلي على الوجود الإلهي فلاسفة كثيرون، ولا هوتيون في المسيحية، والإسلام كما أن كثير من لاهوتي العصور الوسطى قد حذو هذا الحذو. ونجد أيضاً نفس هذا الاتجاه عند بعض مفكري القرنين السابع والثامن عشر. وإن كان بعض الباحثين في العصور الحديثة قد أنكروا مثل هذا المنحنى في إثبات وجود الله باعتباره معرفة تسمو على مستوى الإستدلال العقلي لأنها تحصل بالحدس أي بالإدراك المباشر، فليس المعنى من الاستدلال إلا إيجاد الصلة بين شيء ما بحقيقة أعلى منه، وهذه الصلة تستحيل في حالة إثبات وجود الله من حيث أنه هو الحقيقة العليا، والمبدأ المتسامي الذي لا يوجد ما هو أعلى منه شأناً، ولا أسمى منه مرتبة. والذي لا يمكن البرهنة على وجوده بالإستدلال العقلي.

وإذا تأملنا نصوص «ديكارت» المتعلقة بإثبات وجود الله وجدنا أنه قد بدأ هذا الطريق بالإشارة إلى وجود فكرة الكائن الكامل في أنفسنا وإلى أنها مفطورة فينا وهذا يكفي شاهداً على أنه قد أشار إلى أولية فكرة هذا الوجود وسبقها في نفوسنا أو حدسنا بها.

بهذه الكيفية يكون «ديكارت» قد أثبت وجود الله على المستوى الأنطولوجي (الوجود) فالله باعتباره الحقيقة الكبرى، والمبدأ الأعلى المطلق لا يختلف على وجوده مؤمن وهذا هو ما فعله الفيلسوف حين عرف هذه الفكرة بأنها مفطورة في النفس.

إن هذا الطريق الذي أشار إليه الفيلسوف لا يختلف عما ذهب إليه معترضيه ففكرة الكائن الكامل هي فكرة أصلية في النفس وتعرف بالحدس. لكن الاستدلال

الذي ساقه الفيلسوف يعد نوعاً من التدليل المنطقي فإنه لا يتناول فكرة الله في هذا الصدد باعتبارها مبدأ، أو حقيقة ـ فالمبدأ، أو الحقيقة هو ما يعرف بالحدس، وما تنطوي فطرة النفوس على معرفته ـ لكن «ديكارت» هنا يتناوله باعتباره فكرة أو حدس يتألف منه، ومن غيره قضايا وأحكام منطقية ـ فإذا ما رجعنا إلى فكرة «الله» وجدنا أنها فكرة شخصية شأنها شأن سائر الأفكار الحقيقية المحددة المفهوم والتي يتعلق ما صدقها بشخص واحد. وهي عند هذا الحد لا تدخل في أي استدلال إلا باعتبارها حد أصغر وبهذه الكيفية تصبح «فكرة الله» كالموضوع المنطقي تماماً الذي نثبت له، أو نسلب عنه شيئاً فالاستدلال على وجود الله أمر سائغ لا غبار عليه[1].

ولم يتوقف الأمر بالمعترضين عند نقض «ديكارت» في إقامة الاستدلال العقلي على وجود الله باعتباره موضوع حدس أولى لا سبيل إليه بالاستدلال العقلي. نورد هنا مجموعة من الاعتراضات التي وجهت إلى هذا الموضوع:

الإعتراض الأول: وموضوعه أن الموجودات لا يبرهن عليها.

الحق أن «ديكارت» يرى أن الاستدلال هو الوسيلة الأولى، بل لعله الوسيلة الوحيدة لإثبات وجود الله. وهذا التأكيد من جانبه يشير إلى أنه من الحق إثبات كائن معين عن طريق مبدأ من مبادىء الاستدلال كمبدأ العلية وبذلك نستدل من بعض المعلولات والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة.

وقد ذهب الفيلسوف في محاولة إثبات وجود الله مذهبين:

أولهما: محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره.

وثانيهما: التوصل إلى معرفة هذا الوجود بنفس تعريفه وماهيته. أما محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره فتنقسم إلى دليلين الدليل الأول المأخوذ من صفة النقص التي تنطوي عليها ذات الفيلسوف والتي تظهر بوضوح في الشك الذي هو نقص أو قصور عن بلوغ الحق وما كنت لأعرف أني كائن ناقص متناه لو لم تكن لدى فكرة الكائن «الكامل» أو «اللامتناهي».

---

(١) عثمان أمين: ديكارت، ص ١٧٠ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥.

ويتساءل «ديكارت» من أين جاءتني هذه الفكرة؟

فيقول: إنه لم يستطع بنفسه أن يخلق هذه الفكرة مادام قد تبين له أنه موجود ناقص متناه ـ والعلة التي تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة، والكمال مقدار ما لمعلولها على الأقل[1].

والحق أنني ما كنت أشعر بنقصي ونهائيتي لولا وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي فيَّ، ولما كنت ناقصاً فإنني بذلك لست مصدر فكرة «الكامل أو اللامتناهي» من حيث كوني موجود ناقص ومتناه.

وعلى هذا النحو فهذه الفكرة لم يضعها في سوى موجود لامتناه يحوي كل كمال. ولما كان الله هو ذلك الكائن الكامل اللامتناهي فالله إذن موجود.

* اعتراضات على فكرة وجود الله:

وقد واجه «ديكارت» عدة اعتراضات على هذا الدليل منها «إن فكرة «الكمال» التي يجدها في نفسه ليست موجودة عند معظم الناس.

ومن المحتمل أن يكون التجريبيون وإتباعهم ممن اعترضوا على نظرية الأفكار الفطرية «عند ديكارت» وخاصة فيما ذهب إليه «جون لوك» الفيلسوف الإنجليزي التجريبي الذي واجه هذه النظرية (الأفلاطونية الأصل) بوضع عدد من الحجج التي يحاول عن طريقها دحض هذه الفكرة عن وجود الأفكار والمبادىء الفطرية يقول «لوك» بالرغم من أولية وضرورة هذه المبادىء إلا أن هناك عقول كثيرة لا تعرفها كعقول الأطفال والمعتوهين[1] ثم يعود ويعضد حجته بأنه مادام أن هؤلاء يمثلون نسبة معينة من مجموع الآراء، ولما كانت الأفكار الفطرية تتسم بالعمومية فإن عدم معرفة هؤلاء بها يعد سبباً كافياً لرفض هذه الحجة[2]. التي تسمى «بحجة الإجماع العام» أو القبول العام General assent .

---

(١) Descartes, Meditations, A. T, M 3 P. P 40, 41.

(٢) Locke, John, Anessay Concerning Human Understanding Alexander Camp Bell Ibid B I Ch II Sec 3 P 39. New York.

لقد قصد «ديكارت» من القول بفكرة أولية وجود الله أنها مفطورة في النفوس وليست حاضرة على الدوام، ولا يعني ذلك أن للطفل معرفة بها لأن ملكة التفكير عنده لم تنضج بعد لكنه يملك القدرة، والاستعداد على معرفتها بعقله عندما يبلغ سن النضج. كما أن هذه الحقيقة كامنة من جهة أخرى، في عقول البالغين حتى ولم تخطر ببالهم فهي موجودة أصلاً وفي الحقيقة، ولا حاجة بهم إلى تذكرها حتى يعرفونها.

ومن بين الاعتراضات التي وجهت إلى فكرة وجود الله وصفاته هي: إننا نتصور «اللامتناهي» و«الكامل» تصوراً سلبياً محضاً، بمعنى أننا نصورهما بسلب فكرتي «المتناهي» و «الناقص» الموجودتان في أنفسنا.

والحق أن فكرة الكمال اللامتناهي فكرة إيجابية إلى حد كبير، ولما لا تكون كذلك، وهي تعبر عن حقيقة بلغت غاية في الكمال والصدق، ومثل تلك الحقائق التي تبلغ مرتبة الكمال لا يمكن مطلقاً أن تكون سلبية.

واعتراض آخر يوجه إلى فكرة وجود الله فحواه: إن هذه الفكرة تفتقد إلى الموضوع، فهي من صنع مخيلة الذهن البشري تألفت من أفكار أخرى على نحو ما يتصور الإنسان أي فكرة عن أشياء لا وجود لموضوعاتها.

ويرد «ديكارت» على هذا الاعتراض: بأن فكرة الكائن الكامل فكرة غاية في البساطة، بل لعلها من أبسط الأفكار، وأكثرها بعداً عن المزج والتركيب.

على ضوء ما سبق تتضح لنا عدة أمور هي: -

أولاً: - إن فكرة الكائن «الكامل اللامتناهي» فكرة وثيقة الصلة بنا منذ بداية تفكيرنا. فهي التي نعرف بها مدى النقص والتناهي الذي يكتنفنا كما نعرف من خلالها أيضاً إننا مخلوقات ذات أحوال نفسية، تشك، وتنفي، ترفض، وتقبل، وتنكر، وأنه لذلك فإن فكرة وجود الكائن الكامل هي منبع معرفتنا بطبيعتنا المنطوية على النقص والتناهي.

ثانياً: - إن هذه الفكرة التي فطرنا عليها هي من أشد الأفكار جلاءً ووضوحاً، وتميزاً لأنها تنطوي على قدر من الحقيقة أكثر مما تنطوي عليه أي فكرة

عداها. إنها فكرة الكائن الكامل الموجود بذاته الذي خلق العالم المتناهي.

ثالثاً: - إن فكرة الكامل اللامتناهي فكرة بسيطة لا تأليف ولا تركيب فيها من حيث أنها تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات ومهما أوتيت من قدرة فلا أستطيع أن أنقص أو أزيد فيها شيئاً.

رابعاً: - إن فكرة الكائن الكامل الواضحة المتميزة البسيطة هي فكرة فطرية في النفس فما فحوى هذه النظرية، وما هو تصور «ديكارت» لها؟

*معنى نظرية الأفكار الفطرية:

تعني هذه النظرية في تاريخ الفكر الفلسفي: إن الإنسان يولد وفي عقله عدد من الأفكار تمثل أصول تفكيره، وسلوكه في مراحل حياته المتقدمة.

*تاريخ النظرية:

لهذه النظرية تاريخ طويل يرجع إلى عهد اليونان. فنجد أن أفلاطون يذكر في محاورة «فيدون» Phaedo مسألة خلود النفس وكيف اتسمت بالأزلية والأبدية لأنها كانت تحيا في عالم المثل قبل أن تهبط إلى عالم المحسوسات (مكان الأوهام والأشباح).

عاشت النفس منذ الأزل في عالمها المثالي فعرفت من خلاله قيم الحق، والخير، والجمال، كما عرفت معاني الخير، والسعادة، ثم نزلت بعد ذلك من هذا العالم العلوي لترتبط بالجسد موطىء الغرائز والشرور فسجنت فيه، وحجبت عنها المعارف السابقة، ومن ثم أصبحت المعرفة عند «أفلاطون» هي التذكر أي تذكر ما قد عرفته النفس من قبل في عالم المثل من حقائق أزلية، ثابتة، والتذكر كما يعرفه أفلاطون ليس سوى عملية» لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والإهمال[١].

وفي محاورة «مينون» Meno يذكر «أفلاطون» أن المعرفة التي حصلتها النفس من قبل في عالم المثل تتبدى عندما يوجه شخص ما إلى آخر سؤال صحيح،

---

(١) محاورة «فيدون» - أفلاطون - محاورات أفلاطون ت د. ذكي نجيب محمود - الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٥ ص ٦٨.

فإن إجابته ستكون صحيحة ذلك يعني أن نفسه كانت على علم مسبق بالحقائق والمثل، وهذا برهان على وجود الحقائق الأبدية الفطرية في الإنسان، الذي ما أن يوجد حتى توجد معه الروح الحاصلة على معرفة بسائر الحقائق الخالدة بحيث لا يكون له دور إلا في محاولة إكتشاف الأفكار الموجودة في نفسه من قبل.

أما «أرسطو» الذي كان أكثر واقعية، وميلاً إلى استخدام الحواس، والتجربة الحسية في الوصول للمعرفة فقد أكد بدوره على وجود المبادىء العقلية الأولية (القبلية) a Priori التي ليست لها علاقة بتجربة الحس كما تتسم بالضرورة، والوضوح الذاتي ولا تحتاج إلى برهان على يقينها[1].

وعند «أرسطو» ترد الفكرة إلى أخرى أعم منها حتى نصل إلى أفكار أكثر عمومية من غيرها، ولا نستطيع ردها إلى ما هي أعم منها هو مبادىء الذاتية Identite والتناقض Contradiction والثالث المرفوع (Tiers) Exclu وهي مبادىء قبلية، أو أولية Primaire لا يمكن أن يقام برهان على صحتها[2] لا بالقياس ولا بالاستقراء لأنها أولية، كما تمثل الأساس الأول الذي تبدأ منه برهنتنا على أية معرفة لما تتميز به من الضرورة، والوضوح الذاتي.

وفي العصور المدرسية اعتمد البحث في نظرية المعرفة على إبراز ما فيها من مبادىء نظرية طبيعية فاستخدموا منهج القياس لاستخلاص نتائج معينة من مجموعة من البديهيات أو المسلمات مثل المبادىء الرياضية كمبادىء «الكل مساو لمجموع أجزائه» - أو الكل أكبر من أي جزء من أجزائه. وكانت مجموعة المبادىء، والمعارف الأولية لا تخص علم واحد فحسب بل تتعلق بمجموعة العلوم الإنسانية بوجه عام.

وعرف المسلمون أيضاً هذه النظرية فذكرها الغزالي في الرسالة اللدنية. كما أرجعها «أفلاطونيو كيمبردج» إلى طبيعة الروح المتسامية غير المادية كما ذكر

---

(١) Aristotle: Metaphisics, Book Ch IV P 125. Translated by Tohn Warrington, London

(٢) Ibid.

«سمث» أما «هنري مور» Henry More فقد قال بخلود النفس وبأنها عاشت في عالم أكثر سمواً وصفاء قبل أن تحل في الجسد ويكاد يقترب في هذا التصور من تصور «أفلاطون» عن خلود النفس وعالم المثل.

وفي القرن السابع عشر نجد ظهوراً لنظرية الأفكار الفطرية عند «ديكارت» الذي قسم الأفكار في «التأملات» إلى ثلاثة أنواع فطرية Innees وعرضية Adventices ومصنوعة Factices كما يشير إليها بوضوح عندما يذكر أن بعض الأفكار «مفطور في أي جبلت عليه، والبعض الآخر غريباً عني أي مستمد من الخارج، بينما أن النوع الثالث من تأليفي واختراعي الخاص»[1].

وتمتد جذور نظرية الأفكار الفطرية فنجدها تظهر بصورة أخرى في القرن الثامن عشر عند الفيلسوف الألماني النقدي «كانت» Kant, E الذي نادى بنظرية الأفكار القبلية التي تعني أن بالعقل، أو بطبيعته ذاتها توجد شروط ضرورية لإدراك الأشياء وفهم ذواتنا، والعالم الخارجي.

ويرى «كانت» أنه ليس بالضرورة أن تكون جميع معارفنا مستخلصة من التجربة Experience، فهناك معرفة مستقلة عن التجربة، وغير مرتبطة أصلاً بأي انطباع حسي هي المعرفة الأولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة[2]، وهو يفرق بين هذه المعرفة الخالصة، وبين المعرفة التجريبية التي يقول عنها أنها لاحقة أو متأخرة A Posteriori.

والمعرفة الأولية هي الشروط، أو الأسس لكل معرفة موضوعية Objective.

وتعد هذه الشروط أو المبادىء القبلية أشبه بطبيعة العقل التي لا دخل للحس فيها. فهي سابقة عليه، وأساسية له كما أنها توجد لدى الناس جميعاً منذ ميلادهم، تكمن فيهم بحكم تكوين عقلهم الطبيعي في شكل تصورات لا تظهر إلا عند مواجهة العامل الخارجي كمقولات؛ الجوهر، والعلية، والضرورة والاستحالة والإمكان، وغير ذلك.

---

(١) ديكارت: التأملات، عثمان أمين: التأمل الثالث ص ١٢٩.

(٢) زكريا إبراهيم: «كانت»، أو الفلسفة النقدية ـ عبقريات فلسفية ـ مكتبة مصر ١٩٧٢. ط ٢ ص ٦٣.

بعد أن انتهينا من عرض التطور التاريخي لنشأة نظرية الأفكار الفطرية بداية من «أفلاطون»، و«أرسطو» مروراً بالقرنين السابع عشر، والثامن عشر، عند «ديكارت» و«كانت». نعود إلى عرض الدليل الثاني على وجود الله وهو دليل «النقص» وهو عكس الدليل الأول الذي حاول فيه «ديكارت» أن يبحث عن سبب فكرة الكمال الموجودة فيه، ويرى في هذا الدليل مدى نقصه، كما يعرف كيف أنه يشك ويخطىء، ويريد ويتساءل الفيلسوف عن السبب في وجوده فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هو سبب وجوده، لأنه لو صح ذلك لاستطاع الحصول على الكمالات الموجودة في الله والتي يعرف نفسه مفتقراً إليها»[1].

ويرى «ديكارت» أن وجوده يعني أنه خرج من العدم الذي يفترض قدرة مطلقة لا متناهية تنقصه بدون شك، كما أنه جوهر مفكر، ولو كان قد منح نفسه الوجود لما كان قد قصر عن منحها صفات الكمال.

ومن حيث أنني لست علة وجودي، وحيث أنه يلزمني لكي أبقى في الزمان عناية ترفعني من العدم في كل لحظة، ولما كان والديا ليسا هما السبب المباشر، أو العلة الأصلية في وجودي. لكنهما مناسبتان لوجودي فحسب، ولما كان من غير الضروري أن أتدرج في سلسلة البحث عن أصل والديا وسبب وجودهما إلى ما لا نهاية. فإنه يكفيني أن أبحث عن سبب وجودي فحسب.

إن سبب وجودي هو الكائن الكامل الذي أفكر فيه، فإني أتصوره من الغنى، والقدرة بحيث لا يكون مفتقراً في وجوده إلى سبب، ولا عاجزاً عن البقاء بذاته في الوجود. ومن ثمة فهو قادر على خلقي، وحفظ وجودي فهو الذي يخلقني من العدم، ويحفظ وجودي في كل لحظة من لحظات الزمان.

نخلص من الدليل الثاني على وجود الله إلى الدليل الثالث.

وفي هذا الدليل يحاول «ديكارت» التوصل إلى فكرة وجود الله باستخدام الرياضة حتى يتسنى له الوصول بمقتضى ذلك التفكير إلى يقين معادل ليقين

---

(١) التأمل الثالث، ص ١٨٨.

الرياضة التي تمثل موضوعات النظر والبصيرة للنفس، فموضوعات الرياضة، والهندسة تعد من موضوعات النظر الخالص والبصيرة النافذة التي تمكن الإنسان من بلوغ الصواب إذا ما تقدم فيها بأحكام. ونظم، وتدرج متصل. ولضمان الصواب. والتأكيد على وجود الله رأى «ديكارت» أنه يمكن التفكير في الله، وفي موضوع وجوده على نحو مماثل للتفكير الرياضي حتى يتمكن من الوصول إلى يقين يعادل اليقين الرياضي على سبيل المثال: كما تقتضينا فكرة المثلث أن نقرر أن زواياه تساوي قائمتين فإن فكرة الكائن الكامل تقتضي أن ننسب إليه الوجود بالضرورة.

وعندما يبرهن الفيلسوف على وجود الله باستخدام اليقين الرياضي فإنه يفرد بذلك لله خاصية لا تشترك فيها فكرة أخرى، وهي تمدنا بيقين من وجود موضوعها خارج الذهن من حيث أن وجود الله هو عين ماهيته، فالوجود المتحقق في الخارج لهذه الفكرة هو جزء متمم من أجزاء مضمون هذه الفكرة، وفحواها. على هذا النحو يشير هذا الدليل إلى تعريف الله بأنه «الكائن الكامل» بالمعنى الأنطولوجي (معني الوجود أو الكينونة) لا بالمعنى الأخلاقي حيث يبين الدليل، أن الله هو الكائن الذي ماهيته متضمنة لوجوده، وفرض عدمه محال.

* نقد الدليل الأنطولوجي:

على الرغم من محاولة «ديكارت» البرهنة على وجود الله من خلال هذا الدليل باستخلاص فكرته من نفس تعريفه، وماهيته باستخدام المنهج الرياضي الذي يحاول تمثله ليكفل الصدق، واليقين في هذا الدليل فإنه لم يسلم من النقد.

ومن وجوه النقد التي وجهت لهذا الدليل ـ وكانت من بين الاعتراضات التي جمعها الأب «مرسين»: هي أنه إذا أريد لديكارت استخلاص الوجود الحقيقي، أو «الواجب» لفكرة الله فيلزم أولاً الكشف عن الوجود المنطقي، أو «الممكن» لهذه الفكرة، بمعنى أنه يجب أن يسبق هذا الدليل محاولة أولية لإثبات إمكان تصور هذه الفكرة منطقياً[1]، والتقرير بأنها ليست متناقضة أما هذا الإمكان فيأتي من كمال

(١) كان الفيلسوف الألماني «ليبنتز» أحد الذين نقدوا «ديكارت» في هذا الدليل. باعتباره لم يشر في بدايته إلى إمكان تصوره منطقياً، فقد تصور الأول وجود الكائن الذي تتضمن ماهيته =

الله باعتباره كائن لا حد له ولا سلب فيه، ولذلك فليس في فكرته ثمة تناقض.

ويجيب «ديكارت» على هذه الاعتراضات فيقول: «أنه لا وجود لأي استحالة، أو تناقض في تصور فكرة الله كالموجود في تصور دائرة مربعة، فالأشياء التي يتضمنها ذلك التصور متجاورة، يتضمن بعضها البعض الآخر. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إذا افترض استحالة ما خارج الذهن أي في الشيء نفسه، وهذا أمر مستحيل ومتناقض ذلك أن الافتراض بوجود استحالة في شيء ما وليس في مجرد تصوره يفيد افتراض وجوده.

ولم يقتصر هذا النقد على مجموعة المعترضين، و«ليبنتز» بل أننا نجد أن الفيلسوف الألماني «كانت» يرفض هذا الدليل كلية كما يرفض جميع أدلة وجود الله.

وعند «كانت» تنقسم القضية إلى نوعين «تحليلية» و«تأليفية» الأولى يكون المحمول فيها متضمناً لماهية الموضوع ويمكن استخلاصه بعملية تحليلية بسيطة، والثانية هي ما يدل محمولها على وصف لا تشمله ماهية الموضوع. فالقضية التحليلية على ما يتصورها «كانت» هي التي يكون محمولها صفة لازمة ومقومة لمفهوم الموضوع، مثل الجسم ممتد، ذلك لأن الامتداد متضمناً لمعنى الجسم وعلى هذا النحو فإن المحمول «ممتد» لم يضف معنى جديداً بالنسبة

= الوجود إذا كان ممكناً، ولما كان الله هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود، فإن الله موجود إذا كان ممكناً.

وبهذه الصيغة يكون «ليبنتز» قد أكمل هذه الثغرة التي لاحظها في دليل «ديكارت» الأنطولوجي معبراً عنها في نص يقول فيه: «ومن ثم فالله وحده، أو الكائن الضروري له ميزة أنه يجب أن يوجد إذا كان ممكناً. ولما كان يستحيل على شيء أن يمنع تلك الإمكانية التي ليس لها حدود، ولا سلب، ومن ثمة لا تناقض، فإن هذا وحده ضروري لأن يجعلنا نعرف وجود الله على أنه أولى وقد برهنا على هذه الأولية من خلال إثبات موضوع الحقائق الأبدية، كما أننا قد برهنا على وجوده بطريقة تالية من حيث أن الأشياء الممكنة لا تتمكن من الحصول على سببها الكافي أو النهائي إلا في الموجود الضروري الذي يتضمن سبب وجوده في ذاته».

Herbert Wildon Carr: The Monaodology of Leibniz California - Los Angeles, F.P 1930

لماهية الجسم لكنه استخلص من نفس الموضوع بتحليل بسيط. على هذا النحو يكون التناقض إثبات الموضوع، وسلب المحمول في القضية التحليلية لأن قانون «عدم التناقض» هو سند صحة هذا النوع من القضايا. أما القضية التأليفية وهي التي يكون محمولها صفة خارجة عن مفهوم موضوعها أي مضافاً إليه كأن نقول مثلاً: «الجسم ثقيل» فهذه القضية لا تفيد ضرورة إضافة الثقل إلى كل جسم، أو أن كل جسم يستلزم أن يكون ثقيلاً، وعندئذ يصح لنا أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول دون أن نقع في تناقض منطقي.

بهذه الكيفية يفرق «كانت» بين نوعي القضايا التحليلية والتأليفية فيرى أن «قانون عدم التناقض» هو معيار صحة الأولى بينما تفيد التجربة في صحة الثانية.

وفي حالة إثبات الكائن الكامل فإننا نقع في التناقض إذا أثبتنا وجود الله، ونفينا صفة من صفاته كالقدرة على سبيل المثال لأننا في هذه الحالة ننفي صفة متضمنة في معنى هذا الكائن في حين أنه لا تناقض في إنكار وجود الله ذاته لأننا في هذه الحالة إنما نحذف الموضوع بمحمولاته وعندئذ فلن يبقى هناك شيء خارجي يمكن أن يكون محل تناقض حيث أن الموضوع لم يستمد من الخارج وبالتالي فلن يحدث تناقض في الداخل حيث أنه إنكارنا للشيء قد اقتضى إنكارنا لذات الشيء ولجميع صفاته الملازمة له».

وعلى هذا النحو فقضية «وجود الله» أما أن تكون تحليلية أو تأليفية فإذا كانت من النوع الأول كان من التناقض حقاً أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول، وفي هذه الحالة التي نثبت فيها وجود الشيء فإننا لا نضيف معنى جديداً إلى فكرتنا عن الشيء. ولذلك فهناك أمران لا ثالث لهما:

أولهما: أن يكون الفكر الموجود فينا لازماً لوجود الشيء ذاته (الوجود في الذهن).

ثانيهما: افتراضنا لوجود ما داخلاً في مجال الإمكان وهذا يعني أن الوجود قد استخلص من الإمكان الداخلي، وهذا تكرار عقيم.

ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نستخلص من فكرة الله بالتحليل إلا فكرة

الوجود «الذهني» وليس الوجود العيني.

ويرى: «كانت» أننا إذا أردنا أن نحيل قضية «الله موجود» إلى الواقع فإننا نحيل القضية التحليلية لأخرى تركيبية، أما في حالة التقرير بالقضية التركيبية يلزم الخروج من مجال التصور إلى الواقع، وهنا نتوقف قليلاً لنبحث عن مصدر معرفة هذا الوجود بصورة واقعية؟ سوف نجد استحالة في معرفة وجود الله الواحد فالوجود الإلّهي هو موضوع إدراك حسي كما أننا لن نستطيع استخدام مقولاتنا القبلية لإثبات هذا الوجود لأن هذه المقولات لا تسمح إلا بالتطبيق التجريبي فحسب لأن مجال استخدام المقولات القبلية هو عالم الظواهر. يقول «كانت» في إثبات وجود الله «أن التصور الإلّهي يعد تصوراً عقلياً مجرداً تماماً، وهو لا يمثل غير شيء واحد يشمل الواقع كله» ولا يتعين به شيء[١].

وهكذا يصل «كانت» إلى الوجود الفعلي لله من خلال تصور عقلي خالص، ولما كان العقل الخالص لا يقرر وجوداً فعلياً وإنما يتعلق بأفكار مجردة فحسب فلا صحة للقول بأن «الله موجود» هي قضية تركيبية صادقة. فالأولى أن نقول أنها ليست قضية على الاطلاق. كما أنه من الخطأ أن ننتقل من قضية تحليلة معينة إلى أخرى تركيبية، أو ننتقل من معرفة قبلية تماماً إلى أخرى عن وجود واقعي[٢].

يقول «بوترو» عن قضية وجود الله عند «كانت»: «أن الله هو أقرب أن يكون شعور بشيء يتجاوزنا بصفة لا متناهية ومع ذلك فهو بداخلنا»[٣].

(١) كانت: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً ت نازلي إسماعيل ـ مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار الكتاب العربي، للطباعة والنشر، ١٩٦٨، ص ١٩٢.

(٢) Kant I; **Critique of Pure Reason** Trans by N. Kemp Smith, Macmillan, London 2 andim 1981 P 626

(٣) Boutroux. E: **La Philosophie de Kant** Librairie Philosophique J. Vrin 1926 P 314.

* تعليق وتقييم:

١ - يعرض «ديكارت» في هذا الموضوع للأدلة على وجود الله عقلياً فيذهب في الدليل الأول إلى محاولة تقصي أحوال النفس، وسبر أغوارها حتى نتمكن من الوصول إلى فكرة الكائن الكامل الأزلي اللامتناه، خالق الأشياء جميعاً.

وفكرة الله تنبع من النفس نبوعاً طبيعياً، ولا يحتاج في إدراكها لغير التفكير في النفس، وما تنطوي عليه من نقص، وتناهي وفيما يشوب تفكيرنا من خطأ، وزيف. إن هذا التفكير في ضعف النفس وقصورها هو المدخل الأساسي لفكرة الله، ووجوده. وعلى هذا النحو يمكننا أن نفكر في وجود الخالق القادر حال التفكير في النفس ومن ثم فقد ارتبط وجودها بوجود الله، على الرغم من أن وجود النفس أقل مرتبة من وجود الله لأنها ناقصة محدودة متناهية ودون الكائن اللامتناهي القادر الذي تتمثله بفكرتها «إذ لا يمكن للأدنى أن يفسر الأسمى»[١].

وحيث أنه لا يمكن أن تكون النفس وحدها هي علة تفكيري في الكائن الكامل اللامتناهي فلا يمكن أن أكون أنا الذي كونت فكرة اللامتناهي بناء على الكمال اللامتناهي القائم في نفسي بالقوة[٢].

إن فكرتي عن كمال الله ولا نهائيته هي التي تجعلني أتصور، وأفهم وجودي، ونقصي. كما تدل على وجود الله.

(١) ديكارت: التأملات، التامل الثالث ص ١٨١.

(٢) Wilson. D, Margaret: Descartes U. S. A. New American Library, 1969. P 105.

وعلى هذا النحو فلكي نحصل على دليل وجود مخلوق كامل ينبغي علينا تخطي حدود النفس، والحكم بأن هذا الكائن الكامل اللامتناهي موجود وهو العلة الوحيدة لتلك الفكرة.

٢ ـ إن «ديكارت» قد ذهب من الدليل الأول إلى الثاني في محاولة لتبسيطه ولزيادة فعاليته فيبحث عن علة وجوده باعتباره كائن يفكر، وفي هذا الدليل يكاد «ديكارت» يقترب من الفكر المدرسي الذي يذهب إلى الاستدلال على وجود الله من وجود معلولاته الطبيعية. وهو هنا يشير إلى ضرورة التمييز بين موقفه هذا وموقف المدرسيين، فالموقف الأخير قد اعتمد كلية على الإنسان كموجود مخلوق يستلزم لوجوده خالق. في حين أن الموقف الديكارتي يتجرد من الإنسان الكائن الذي يتكون من نفس، وجسد، ويستند فقط إلى النفس المفكرة.

والدليل الثاني للفيلسوف يقوم على الفكرة أو على النفس المفكرة التي تمعن في تأملها ويستمر تفكيرها في خالقها (الكائن الكامل)، ثم تنتقل هذه النفس خلال الزمان الذي توجد فيه إلى اكتشاف نقصها وعجزها، وضآلتها وإلى الإحساس بحاجتها الجوهرية إلى وجود كائن قادر على الوجود بذاته، وقادر تبعاً لذلك على إيجاد سائر المخلوقات الأخرى.

وهكذا يصبح الإنسان الذي لا يملك شيئاً لوجوده أي ليس علة ذاته مفكراً ومتأملاً فيما هو علة له، ومالك لناصية وجوده، في الكائن القادر على خلقه، وعلى حفظ وجوده في كل لحظة من لحظات الزمان.

والإنسان حال تفكيره في الله إنما يفكر في الكائن الكامل الذي يملك من القوة، ومن القدرة والكمال ما يمتنع معه تصور فكرة عدم وجوده. معنى ذلك أن هذا الكائن الذي نفكر فيه قادر على فرض حقيقة وجوده الكامل على كل فكر يتأمله.

وهكذا يبدو لنا أن أدلة «ديكارت» على إثبات وجود الله إنما تنطلق منذ البداية من مصدر واحد هو «الفكر» الذي هو صفة للنفس، فالنفس المفكرة هي التي تبلغ بقصورها مرتبة العظمة الإلّهية، وتصل بنقصها إلى كمال الله كما تدرك في حال تفكيرها الموصول فيه أنه ضرورة وقدرة، كمال ولا نهائية لا فكاك من جذبها، أو

سيطرتها على ذهن الإنسان حيث كان يفكر في كل لحظة من حياته. يقول «ديكارت» تأييداً لذلك: «. . . وكل قوة التدليل الذي استخدمته هنا لإثبات وجود الله تقوم على التسليم بأن طبيعتي لا يمكن أن تكون ما هي، ويكون في نفس فكرة إله، ما لم يكن الله موجوداً حقاً ـ أقصد هذا الإله عينه الذي فكرته موجودة في ذهني، أي الموجود الحائز لجميع هذه الكمالات السنية التي قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة ولكن دون أن تستطيع الإحاطة بها، هذا الإله المنزه عن كل عيب، المبرأ من شوائب النقص. ويتبين من هذا بياناً كافياً أنه تعالى لا يمكن أن يكون مخادعاً، لأن النور الفطري يرشدنا إلى أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب»[1].

هذا النص الديكارتي يشير بوضوح إلى الصلة الوثيقة بين النفس وفكرة وجود الله فأنا لا يمكن أن أعرف الله، أو تكمن في ذاتي فكرة وجوده ما لم يكن موجوداً حقاً ـ الإله الموجود في الذهن الحائز لجميع الكمالات المنزه عن كل عيب، أو نقص، البريء من الخداع تبعاً لذلك، ولما يكون مخادعاً وقد اتصف بصفات الكمال والقدرة، بل حاز جميع الكمالات ـ لما يكون مخادعاً، وقد عرفنا بالنور الفطري أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب.

---

(١) ديكارت: التأملات. عثمان أمين، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

جـ ـ اليقين الثالث وجود العالم :

عرضنا فيما سبق لمرحلتي اليقين عند «ديكارت» وهما : وجود النفس ووجود الله ، كما أشرنا للأدلة الديكارتية على وجود الله ووجوه النقد التي وجهت إلى الدليل الأنطولوجي .

وفي هذا الموضع نشير إلى المرحلة الثالثة من مراحل اليقين وهي المتعلقة بوجود العالم .

لقد انتهينا في المرحلة السابقة إلى إثبات وجود الله ، والتيقن من حقيقة وجوده . فإلى أي حد نستطيع استخدام اليقين في الحكم بوجود عالم خارجي ، أو بوجود عالم أجسام .

إن وجود الله هو الذي يضمن لنا وجود العالم الخارجي . مع مراعاة أن العالم الخارجي (الواقعي) لا يمكن أن يكون على نحو ما يظهر أمام رؤيتنا العادية أي على نحو ما نتلمسه بحواسنا ، لأن الأحاسيس أفكار غامضة ، ومبهمة ، تخدعنا ، ولا تؤدي إلى يقين .

وجدير بالذكر أن الضمان الإلهي يرشدنا إلى أن الموجود الحق على الطبيعة هو ما يمكن أن يكون موضوعاً لفكرة واضحة متميزة ، ولما كان هذا الأمر كذلك فإننا سوف نجهل الكثير من الظاهرات الطبيعية في حياتنا كظاهرتي الضوء والصوت Voix على سبيل المثال . من حيث أنهما لا يمكنا أن يكونا موضوعين لفكرتين واضحتين متميزتين ، فلا يوجد في العالم الطبيعي مهما طال بحثنا سوى فكرة

واحدة تتميز بالدوام، والتميز برغم تغيرات الصفات الحسية إنها فكرة «الامتداد» L' Etendue .

وفكرة الامتداد هي موضوع بحث علماء الهندسة، والمشتغلين بها، وبعد أن نتخذ من الامتداد موضوعاً نستطيع أن نأخذ من مبدأ «الأفكار المتميزة» السبيل اليقيني لإصدار أحكام يقينية فإذا كان العالم المادي، أو عالم المحسوسات هو مجال تغير دائم فما الذي يضمن لنا أن تكون لدينا معرفة ثابتة، أو فكرة واضحة متميزة حين نفكر في هذا الجسم؟

لقد أعطى لنا «ديكارت» مثالاً في تأملاته «بقطعة شمع العسل» التي تظل محتفظة بصفاتها المحسوسة من رائحة ولون وشكل وطعم إلى أن تقترب من النار فتتحول كل هذه الصفات إلى امتداد جامد مفتقد لسائر الصفات الحسية السابقة.

فماذا حدث لقطعة الشمع التي كنا ندرك منذ لحظات حلاوتها وشكلها، ولونها، ورائحتها، لقد تحولت إلى امتداد، وزالت عنها كل خواصها التي تغيرت، وتحولت بفعل الحرارة وأصبحت مجرد امتداد - لا بمعنى الامتداد الحسي الذي نراه ونلمسه بحواسنا في الخارج، بل بمعنى الامتداد الذهني المجرد من أي مظاهر تتعلق بالحواس كالأضواء، والألوان، والأصوات وغيرها. . .

على هذا النحو فليس الامتداد هو المادة وليس الجسم هو ماهية الشمعة، بل الامتداد المجرد الذي يدركه الذهن، وهنا يصبح الامتداد هو الصفة الأولى أو جوهر الأجسام، بينما تكون مظاهره التي تدرك بالحواس وتتعرض للتغير الدائم هي الصفة الثانوية، وهي لا تملك وجوداً موضوعياً في ذاتها بل وجود ذهني فحسب.

ويقودنا هذا الموضوع «الصفات الثانوية» إلى العودة إلى النفس محل إدراك هذه الصفات، بل ومصدر التعرف على الجوهر وصفاته العرضية، من حيث أن الإدراك الحسي Perception (يعني به الإحساس والتخيل، وتصور الأشياء العقلية المحضة).

يقول «ديكارت» في التأمل السادس:

«. . . وفضلاً عن هذا أجد في نفسي ملكتين من ملكات التفكير خاصتين

جداً، ومتميزتين عني هما ملكتا التخيل، والإحساس، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسي تصوراً واضحاً متميزاً، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدوني، أعني بدون جوهر عاقل قد اتصلتا به: لأنه في المعنى الذي لدينا عن هاتين الملكتين - أو إذا جاز استعمال إصطلاح المدرسيين - لأن في «مفهومهما الصوري» نوعاً من التعقل: ومن ثم أتصورهما متميزتين عني تميز الأشكال، والحركات، والأحوال أو الأعراض الأخرى التي للأجسام، عن الأجسام ذاتها التي هي سند لها»[1].

ويشير «ديكارت» من خلال هذا النص إلى إمكان وجود الفكر بدون التخيل، والإحساس الذين ليسا لهما وجود بدون الفكر بل أنهما معتمدان عليه وناتجان عنه.

ويذهب «ديكارت» إلى أن الإدراك الحسي لا يتضمن تصور طبيعة الأجسام من حيث هي امتداد، وشكل وحركة فحسب بل يتضمن الميل إلى إدراك وجود الأجسام، وصفاتها وهنا فإن هناك عمليتان هامتان في موضوع إدراك العالم الحسي هما:

أولاً: عامل الإدراك الجلي المتميز للأجسام في صفاتها الهندسية.
ثانياً: عامل الميل لإثبات هذه الأجسام في الوجود[1].

ولا يتم الحكم على الوجود إلا حيث تكون إرادة إثبات الوجود متوفرة لدينا، تلك الإرادة التي تتسم بالجلاء والتميز.

ولكن إذا جاز لنا منطقياً إدراك أجسام ما وحاولنا بما لدينا من ميل طبيعي إلى إثبات وجودها دون أن تكون هناك أجسام فهنا ينبغي الرجوع إلى ضمان أكيد يكون بمثابة القاعدة الصلبة والنهائية حين نحكم على الوجود.

وهنا يتجلى الضمان الإلّهي الذي يكفل لأحكامنا القائمة على الوضوح، والتميز نصيبها من الصحة واليقين.

---

(١) ديكارت، التأملات. عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٥٠.
(١) نجيب بلدي: ديكارت، ص ١٢٤.

ومن هذا المنطلق فإن الله يصبح هو الضمان الإسمي لإدراكاتنا الصحيحة، وبالتالي لصحة معارفنا الوجودية.

وحيث أن هذا الإدراك يقوم على أساس الأفكار الجلية الواضحة فلا يجوز أن نخطأ، ولو مرة واحدة ما دمنا كنا معتصمين بالفكر الواضح المتميز.

وحيث أن من طبيعة الله ألا يخدعنا ولو مرة واحدة لأنه مصدر اليقين المطلق فإن أحكامنا تصبح بذلك صحيحة يقينية مكفولة بالضمان، واليقين الإلٰهيين.

ولما كان «ديكارت» قد شك في العالم المحسوس ولم يأمن لأحكام الحواس الخادعة - التي يفرد للحديث عن خداعها معظم نصوص التأمل السادس - فإنه قد توصل من هذا الموقف إلى تجريد المادة، وإرجاعها إلى مجرد صور ذهنية وأفكار في أذهاننا.

يقول «ديكارت» في خداع الحواس: «... ولكن كثيراً من التجارب قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما كان لدي من ثقة في الحواس: لأني لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التي كانت تلوح لي مستديرة عن بعد إنما تلوح لي مربعة عن قرب، وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو لي تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل، وكذلك فيما لا يحصى من المناسبات الأخرى وجدت خطأ في الأحكام المبنية على الحواس الخارجية، بل في الأحكام المبنية على الحواس الداخلية: إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من الألم؟ ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم أو سيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً في الجزء المبتور من أجسامهم، وهو الأمر الذي دعاني إلى التفكير أني لا أستطيع أيضاً أن استوثق من وجود أذى حقيقي في أحد أعضاء جسمي، وإن أحسست في هذا العضو ألماً».

وهذا النص يشير بصورة واضحة إلى موقف «ديكارت» من الحواس، وكيف أنها تخدعنا في اليقظة والمنام، ولا يقتصر خداعها على أعضاء الحس الخارجية بل يتعدى ذلك إلى الحواس الداخلية، كالألم والفرح، وغيرها على ما يذكر في نصه السابق.

ويدفعنا هذا الموقف الديكارتي من المعرفة، والذي يؤكد فيه: على أننا لا نعرف «العالم الخارجي» معرفة مباشرة بالحواس كما لا ندركه إدراكاً مباشراً كما هو في ذاته، وأن غاية ما نعرفه عنه هو الصور الذهنية، والأفكار المجـردة التـي في أذهاننا عنه.

أما على سبيل المعرفة، أو كيفية المعرفة، وكيف نحكم على أن الصور، أو الأفكار الموجودة في أذهاننا مطابقة لموجودات حقيقية لا وهمية فإن ذلك لا نبلغه إلا بفضل صدق الله، أو ما تفطر عليه ذواتنا من فكرة الصدق الإلٓهي التي تمنحنا اليقين الكامل بصدق ويقين ما أودع الله فينا من أفكار وتصورات.

وفي هذا الموضع الذي نتطرق فيه إلى مشكلة المعرفة بين أن تكون مطابقة للواقع (واقعية تجريبية) أو مطابقة لما بالأذهان من تصورات وأفكار (مثالية عقلية) نود أن نعرض لموضوع الأفكار بين «ديكارت» و«لوك» و«باركلي» في ضوء تفسير مذهب المثالية.

١ - تصور الأفكار بين «ديكارت» و«لوك»، و«باركلي»:

يعد موضوع ـ الأفكار ـ من الموضوعات الوثيقة الصلة بدراسة العالم المادي، أو وجود العالم عند «ديكارت» ـ لأنها تطلعنا على تصور كامل للعالم الذي كان «الامتداد» هو الفكرة الواضحة المتميزة عنه بعد أن أطاح الشك بالمعروضات للحس، وبالمادة طولاً، وعرضاً، باعتبارها موضوعات خادعة ومتغيرة، ولا تؤدي إلى يقين، حتى بلغ به هذا الشك حد إعادة النظر في حالاته النفسية، أو الشعورية وهي حالات وثيقة الصلة بالذات، أو الأنا التي أثبت وجودها في مرحلة اليقين الأولى.

وهكذا يبدو من موقف «ديكارت» أنه مرتاب من العالم المحسوس، شاك فيما يراه، ويلمسه بحواسه. فلا يتمثل هذا العالم المادي عنده إلا من خلال فكرة تتميز بالوضوح والجلاء. هي فكرة «الامتداد الهندسي» وخارج حدود هذا الامتداد وكيفياته لا وجود لفكر واضح أو يقيني ومن ثمة فإنه يكون عرضة للخطأ.

وإذا كان «ديكارت» في موقفه لإثبات وجود النفس قد خلا إليها، وتأمل أعماقها؛ فاضطره هذا الموقف التأملي إلى البعد عن الواقع المحسوس في سبيل البرهنة اليقينية على وجود «أنيته»، أي وجود «الذات» التي تعد الأساس الأول لليقينات التي تلتها ـ وجود الله ووجود العالم ـ فإن هذه «الذات المفكرة» كان مقدر لها كي تضمن وجودها وتخلو من شائبة الشك في حقيقتها أن تكون بمعزل حتى عن المكان الذي يحتوي الجسد، بل حتى عن الجسد التي تحل فيه باعتباره شيء مادي محسوس، ولضمان إثبات صفة التفكير فيها كسمة مميزة لها، وجوهر أساسي يتقوم عليه وجودها.

ولقد ابتعد «ديكارت» عن العالم بقدر ما اقترب من الذات، وتعمق أغوارها باحثاً عن الفكر بالفكر ذاته. وهو أيضاً لم ينجح في محاولة إثباتها إلا بالقدر الذي تراجع فيه عن المادة إلى حد أنه قد ذهب في تصوراته إلى قمة التراجع عن العالم المادي حين يذكر: أنه لو تصور أن لا جسد له على الاطلاق لما استطاع أن ينكر أنه يفكر، ولما كان الفكر صفة النفس، بل جوهرها فإن النفس موجودة حتى وإن لم يوجد جسد ألبتـة.

على هذا النحو يتضح أن الفلسفة الديكارتية منذ البداية تحاول منافاة المادة لكي تثبت للفكر أحقيته، وأولويته، تحاول أن تشك في المحسوسات كي توقـن فيما هو غير حسي، أي فيما يثبته الفكر المجرد.

والنظر إلى المحسوسات في ماديتها المحسوسة لا يعني أن تكون أحكامنا مطابقة لما نراه من كيفيات هذه الأشياء فإنه من خلال الإدراك الحسي يمكن أن نحدس صفات عقلية، أو كيفيات يكتشفها العقل، والفكر المجرد من الحواس، والخيال ويقصد «ديكارت» به «الامتداد الهندسي»، ومـا يتبعـه من كيفيات مثـل الشكل أو الحركة، والعدد والزمن، وهي موضوعات العلم الرياضي التـي يظهـر جلاؤها وتمايزها أمام العقل، وبواسطته.

إن الامتداد الهندسي، وكيفياته هو موضوع الإدراك العقلي الحقيقي عنـد «ديكارت»، أما الإدراك الحسـي للأشياء الخارجية فلا يعدو أن يكون مجرد وهم وخداع لا سبيل فيه إلى وضوح، أو يقين.

هذا هو مجمل تصور «ديكارت» للعالم المادي ـ أو لكيفية معرفتنا بالوجود الواقعي المشخص ـ فهذا الوجود لا قيمة له ما لم تكن لدينا عنه فكرة واضحة جلية متميزة، تستقر في الأذهان وتنطلق منها حتى يتسنى لنا قبول العالم المادي باقتناع، وتمثله ذهنياً، ومن ثم نتيقن أن أفكاره التي تتمثل عقلياً هي من الجلاء. والوضوح بحيث لا يتطرق إليها شك. إن هذه الأفكار جميعها ممثلة في فكرة «الامتداد».

؟وإذا كان «ديكارت» قد تراجع عن اعتبار العالم الحسي مصدر يقين لأحكامنا وأرجع كل تصور عنه إلى أفكار متمثلة في الذهن وممثلة لفكرة الامتداد الهندسي

وكيفياته. فإن باركلي قد سلك عكس هذا الطريق فإذا به يحاول معرفة العالم من خلال ذاته، وتعرف على المادة فاندفع إلى دراستها وحاول الحكم عليها ليس أدل على ذلك من أنه قد اعتبر حركة الإنسان الأولى هي حركة في سبيل إثبات وجود العالم ـ على عكس الموقف الذي تقهقر فيـه «ديكارت» إلى داخل ذاته في محاولة للتعرف على أنيته المفكرة، وإثبات وجودها فكرياً بعيداً عن عالم المادة، بل لعله قد أنكر وجود العالم المادي حتى يتسنى له إثبات وجود النفس بيقين لا يتزعزع.

وقد نظر «باركلي» Berkeley. G (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) للعالم المادي باعتباره موضوعاً قابل للتناول ممكناً للإدراك يقول في بداية مؤلفه الشهير «مبادىء المعرفة الإنسانية»: «عند التطرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكـار قد انطبعت على الحواس Senses ويمكـن أن تستوعبها العواطف، والعمليات العقلية، أو الأفكار المستنبطة من الذاكرة، أو التخيل، أو بواسطة أي من الطرق السابقة: يمكنني من خلال البصر أن أستنبط الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكنني أن أميـز بيـن الشيء الصلب، والناعم، الساخن، والبارد الحركة، والمقاومة، كما أنني استطيع بواسطة الشم أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع أتمكن من الاستماع إلى الأشياء التي يتناولها عقلي بكل نغماتها، وتركيباتها المختلفة»[١].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا مدى إقبال «باركلي» على العالم المادي، ومحاولة استيعابه، وفهمـه عن طـريق حـواسه، فهو لن يكون إنساناً ما لم يدرك العالم، ففي لحظة تعرفه عليه، وفي زمان إدراكاته المختلفة له يكون في محاولة متواصلة لإثبات ذاته. باعتباره عارفاً للعالم، ومصدراً للحكم عليه.

وعلى هذا النحو يثبت «باركلي» وجود النفس من خلال تعرفها على العالم كما يرى أن هذا الموقف في إثبات وجود العالم وإثبات وجود الذات لا يتـم في مسافة زمنية، أو ميتافيزيقية لأن هذه اللحـظة، أو هذا المـوقف يعـد واحـداً غير منفصل، فلحظة إثبات العالم الخارجي تعنى لحظة وجود الذات[٢]، لأن وجود

---

(١) Berkeley, Goerge. The Principles of Human Knowledge F. P London 1937 P ½³.

(٢) Philosophes Du XVIII Siecle, III Berkeley Principes. Extraits. LLF Les Lettres Francaises.

الذات هو الذي يثبت وجود العالم وهكذا دواليك. . .

فالعالم موجود لأن الذات هي التي أدركته موجوداً، وليست بعيدة عنه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب «ديكارت».

«وهنا نلمح فرقاً واضحاً بين فيلسوف يثبت وجود الذات عندما ينكر وجود العالم، ويرده إلى تصورات عقلية مجردة وتمثلات ذهنية، وآخر يثبت وجودها من خلال إدراكها بل يتسعين بالأخير كي يثبت هذا الوجود الفعلي للأنا.

وإذا كان «باركلي» قد ذهب في إثبات وجود العالم، والنفس مذهباً مختلفاً عما أكده «ديكارت» فإنه أيضاً يذهب في تصوره للعالم، وطبيعته موقفاً آخر مختلف. فإذا كان «ديكارت»قد صرح بأن الامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان الموجودان بحق. بحيث لا يوجد شيء حقيقي خارجهما أو يمكن أن يتمثله الذهن أي شيء يرجع إلى فكرة واضحة متميزة غير فكرة «الامتداد».

ونجد من جهة أخرى أن «لوك» بوصفه فيلسوفاً تجريبياً قد ذهب إلى أن العالم الفيزيقي يتكون من كثرة لا متناهية من الأجسام المادية التي تتكون من جسيمات، أو «جزئيات لا محسوسة» تدرك على أنها أجسام غاية في الصغر. ويعمل هذا النظام المادي الطبيعي بصورة آلية مدفوع بحركة الأشياء في الطبيعة؛ ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء المادية باعتبارها آلات.

وعلى غرار هذا النظام من الأجسام التي تتفاعل بصورة مادية أشار «لوك» إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هي الأجسام الإنسانية كما يذهب إلى أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث في الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها كما قد تحدث في ذهنه أفكار معينة يطلق عليها اسم «أفكار الإحساسات» التي يضع في مقابلها نوع آخر هي ما تعرف «بأفكار التأمل».

وهكذا فقد قسم «لوك» التجربة إلى نوعين الأولى: حسية معتمدة على الانطباعات الحسية التي تأتي من الخارج، والثانية: تأملية: أي توجد في ذهن الإنسان، وتعنى العمليات العقلية التي تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتي،

والمقصود بالعمليات العقلية تلك التي تعتمد على التفكير وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ويعد تصور «هيوم» عن وجود التجربة الباطنية (التأمل) فاصلاً بين معنى التجربة عنده، وعند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا في إتباع النزعة الحسية، وذهبوا إلى أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة من أمثال: «توماس هوبز» الإنجليزي و «كوندياك الفرنسي». بينما نجد أن «لوك» قد توسع في معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصري الحس، والفكر معاً.

وجدير بالذكر أن توسع «لوك» في مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائياً للاقتراب من الاتجاه العقلي الميتافيزيقي الذي سبق أن رفضه، وخاصة نظرية الأفكار، والمبادىء الفطرية، والمعرفة الأولية فتأدى من ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحي، أو المادي الذي تصور وجوده غامضاً وراء مظاهر الأشياء الخارجية ويستحيل إدراكه بالحس بل بالبرهان العقلي.

والأمر الذي لا شك فيه أن «لوك» قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر، ويحلل، وفي هذه الحالة تكون الذات موضوعاً لنفسها.

وعلى الرغم من إشارته إلى الأفكار الميتافيزيقية، أو أفكار التأمل فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها[1] إذ كانت التجربة الحسية هي مصدر المعرفة ويقول «لوك»: «إن أفكارالإحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد والنوافذ والطرق والأشخاص نرى كل هؤلاء بحواسنا، ومن خلال ضوء معين ترى العين الأشياء كما تشعر اليدين بالبرودة والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق وهكذا تفعل سائر الحواس التي خلقها الله فينا، ويحدث بعد الرؤية، أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا إلى حد انتقال هذا الأثر إلى مراكز الإحساس في المخ، ثم تنتج «أفكاراً» في عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم الخارجي كحجمه، ولونه، ورائحته، ودرجة صلابته

---

(١) Russell. B: History of Western Philosophy, London 1954 P 633.

أو ليونته، وغير ذلك من أمور»[1].

ومن خلال هذا النص نستطيع أن نتبين أن «لوك» يدعو إلى التعرف على العالم من خلال الإحساس به، وممارسة أفعال الحواس كالرؤية، واللمس، والشم، والتذوق وغيرها. ونحن نجد أن هذا الموقف يكاد يقترب من موقف «باركلي» في التعرف على العالم لكن الفرق بينهما يكمن في عدد من المسائل سوف نوردها تباعاً.

فبعد أن أثبت «لوك» وجود عالم خارجي عن طريق حواسه يحاول تقسيم كيفيات الأشياء إلى نوعين من الكيفيات أو الصفات هما: الصفات الأولية: وهي الصفات التي يقوم الشيء بها ولا يكون له وجود بدونها، وهي تتميز بالثبات كما أنها أساسية، وملازمة للشيء على الدوام مهما تعرض للتغير.

ويعرض «لوك» في الكتاب الثاني من المقال[2]. للصفات الأولية في الشيء ويعطي مثالاً لها: بالشكل والامتداد، والصلابة بحبة القمح agrain of Wheat فيقول: «إننا إذا تناولنا حبة من القمح، وقسمناها قسمين سنجد أن كل نصف منها مازال محتفظاً بدرجة من الصلابة، والامتداد، ومحتفظاً أيضاً بشكل معين، وإذا قمنا بتقسيم كل نصف إلى نصفين فسنلحظ باستمرار احتفاظ كل جزء بهذه الصفات (الصلابة، والامتداد، والشكل) لذلك فإن تقسيم الشيء إلى أجزاء لا يزيد أو ينقص من صفاته الأولية الثابتة التي هي ضرورية، ولازمة لوجوده»[3].

أما النوع الثاني من الكيفيات أو الصفات فهو: الصفات الثانوية وهي عكس الصفات الأولى فهي ليست أساسية، أو ضرورية لبقاء الشيء، كما أنها لا تكمن فيه، أو تلازمه لكنها مجرد قوى Powers تؤثر فينا فتنتج إحساسات متباينة عن طريق صفاتها الأولية مثل الألوان، والأصوات والطعوم، والروائح، وقد سماها «لوك» بالثانوية لأن وجودها ليس ضروري في الشيء فقد توجد وقد لا توجد[4]، كما يمكن للشيء أن يوجد بدونها فوجود المقعد مثلاً لا يستلزم وجود لون ما كالبني، أو

(١) Essay, Book II ch 8 Para 26 P (8).

(٢) Ibid, Book II Sec CV III Sec 9 P 170.

(٣) Ibid.

(٤) Essay. Book II Sec CV II Para 12 - 13.

الأصفر، أو الأبيض، لأن اللون صفة ثانوية يمكن للمقعد أن يوجد بدونها غير أنه لا يمكن أن يوجد بدون قاعدته أو أرجله الأربعة فالشكل هنا يعد صفة أولية أساسية ملازمة له بحيث لا يمكن تصوره بدونها.

وهكذا يتضح لنا أن «لوك» يعطي للمدركات الحسية في العالم المادي صفتين، أو كيفيتين: أولية، وثانوية، تعد الأولى صفات موضوعية وأساسية يقوم الشيء بها، والثانية تتعلق بالذات المدركة، ولا تكمن في الشيء، ولذلك سميت ثانوية.

وإذا كان «باركلي» قد نقد «ديكارت» في قبوله للكيفيات الهندسية المكونة من الحركة، أو الشكل، والمقدار والزمن ولم يعترف بفكرته الرئيسية عن «الامتداد الهندسي» الجامد الذي لا لون له، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة باعتبارها تلغي وجود العالم برمته، وتحيله إلى مجرد امتداد هندسي معقول منزوع الكيفيات. فإنه لم يفتأ أن سدد سهام نقده للكيفيات، أو الصفات الثانوية التي خلعها «لوك» على الأشياء. واعتبرها صفات، أو كيفيات تتعلق بالشيء المادي أيضاً، وأن الذات المدركة ينبغي أن تحصل على فكرتها عن صفات الشيء الأولية إلى جانب الصفات الثانوية التي هي فيها أصلاً. فليس من المعقول أن يوجد شيء، أو جسم ما ممتد ومتحرك لا لون له ولا صوت. وكيف نتمكن من إدراكه كاملاً وهو يفتقر إلى عدد من الكيفيات المقومة لوجوده ولتكامل فكرته في أذهاننا؟

إن وجود الجسم في مذهب «باركلي» ينبغي أن يكون مصحوباً وجودياً وموضوعياً بالكيفيات الثانوية على قدر مصاحبته للكيفيات الأولية.

يقول «باركلي» في تفسير هذا المعنى«: . . ولكني أود القول بأن بعض الأشياء، أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من الصفات، وهي التفاحة التي تحتوي على لون معين، وطعم مختلف، ورائحة، وشكل آخر مختلف أيضاً وهذه هي بعض الأفكار (المعاني) التي تكون الأشياء مثل الحجر، الشجر، الكتاب. . . إلخ. وجميعها أشياء قد تثير، وتحرك مشاعر الحب، أو الكراهية أو المتعة، إنها تلك الأشياء اللامتناهية التي تشكل أفكار وخطوط المعرفة التي يستوعبها الإنسان،

والتي تساعده كثيراً سواء في التأمل، أو التخيل، أو التذكر»[1].

ويقصد «باركلي» من هذا النص الإشارة إلى أهمية وجود الصفات الأولية، والثانوية جنباً إلى جنب في الجسم أو الشيء موضوع المعرفة، وهو يعطي مثالاً بفكرة التفاحة - على غرار مثال «لوك» في عرض الصفات الأولية، والثانوية - باعتبارها جسم يجب أن يكون حاصلاً على الصفات الأولية المقومة لوجوده كما يكون أيضاً حائزاً على الصفات الثانوية التي تمثل جزءاً أساسياً من مقومات وجوده حتى يتسنى للذات المدركة الإحاطة به بدقة وكمال وهذا هو السبيل الذي تدرك به الذات وجودها حيث تثبت وجود الأشياء في مقوماتها، وأصولها الظاهرة، والخفية، الأولية، والثانوية يقول «باركلي»: «أنني أطلق على الكائن النشيط الذي يستوعب ويدرك ويفطن هذه الأشياء بالعقل أو «الروح»، أو الذات[2]، ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ أنني أضيف بعض الأفكار الجديدة للمعرفة، من حيث أن وجود الفكرة (المعنى يعنى وجود الشخص، وإمكانية استيعابه»[3].

ومن تحليل هذا النص تتضح لنا الصلة الوثيقة بين إثبات وجود النفس المدركة، أو العارفة، وبين الأشياء المدركة في العالم الخارجي «فعندما أقول أنني أكتب الجدول الآن، فهذا يعني التأكيد على أنه موجود وأنا موجود لأنني أرى وأشعر به، لأنه جزء من دراستي»[4].

إن إقبال «باركلي» على العالم، ومحاولته التعرف عليه إنما قد جعلاه يخلع على الأشياء صفاتها، أو كيفياتها الأولية والثانوية بحيث أصبحت الكيفيتان في مستوى وجودي واحد هذا ما عبر عنه «باركلي» في قوله: «.. إن هؤلاء الذين

---

(١) Principales of Human Knowledge P 1. P 27 - 28.

(٢) "This Perceiving, active being is What I Call mind Spirit, Soul or my Self".

(٣) Principles: P 28.

(٤) The table I Write on, I Say exists, I See and Feel it. and if Were out of my study Shou'd Say it existed, meaning THERE BY THAT IF IT WAS IN MY STUDY IN Might Perceive it, or that Some other Spirit actually does Perceive it» Principles P 1 - Para 3 P 28.

يؤكدون على حقيقة وجود الشكل، والحركة وباقي الكيفيات الأولية التي تمثل الصفات الأصلية بدون وجود العقل يمكنهم في الوقت نفسه الاعتراف بصفات اللون والأصوات، والحرارة، والبرودة، وجزئيات المادة، لذلك فإنني أود أن أعرف من ذا الذي يستطيع مجرد أن يعكس أو يحاول استنباط حركة، أو لون لأي فكرة من الأفكار في عقله أو يشعر بامتداد أي من الأجسام دون الاعتماد على الكيفيات الحسية Sensible Qualities »[1].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أن الصفات الحسية، أو الثانوية تتلازم بالضرورة مع الصفات الأولية، ولا تنفصل عنها، ولما كانت غير منفصلة عنها حتى على المستوى الذهني فينتج عن ذلك أنها توجد فقط في العقل. وهذا هو المدخل لنظرية المعاني، وللمذهب اللامادي عند «باركلي» على ما سيتبين فيما بعد.

(١) Ibid, Para 10 P 33.

٢ ـ نقد «باركلي»[1] للكيفيات الثانوية عند «ديكارت» و «لوك» وظهور المذهب اللامادي:

٢ ـ تصور «ديكارت» و«لوك» للعالم المادي:

لقد رأى «ديكارت» و «لوك» أن الكيفيات الثانوية مثل اللون والشكل والرائحة هي من قبيل الصفات الثانوية أو الذاتية من حيث أنها قائمة في ذات الشخص المدرك، أو الناظر وعلى سبيل المثال: فإن المرارة ليست في الجسم الواقعي، أو المحسوس بل في الشخص الذي يدركه كما أن اللون لا يتوفر بصفة أساسية في موضوع الإدراك بقدر ما يكون لدى المدرك للموضوع. وهكذا نفى «لوك» و «ديكارت» أن تكون الصفات الثانوية لازمة لطبيعة الشيء، ومكملة لمقوماته على غرار الصفات، أو الكيفيات الأولية.

والحق أن «ديكارت» لما كان قد ذهب إلى الشك في العالم الحسي وقلل من قيمة الحواس كمصدر للمعرفة، فقد أنكر معها سائر الكيفيات، أو الصفات المتعلقة بها ففي مثال الشمعة يقول في الإشارة إلى الكيفيات الثانوية: «... لا شيء يقيناً من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق،

(١) جورج باركلي George Berkeley (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣).
فيلسوف إنجليزي متدين ولد في إيرلندا في ١٢ مارس ١٦٨٥ منتمياً لأسرة إنجليزية بروتستانتية، دخل جامعة دبلن في السادسة عشر حصل على الأستاذية في الفنون، عين مدرساً بالجامعة ١٧٠٧ لتدريس مواد اليونانية واللاهوت ثم عمل قسيساً، أهم مؤلفاته «محاولة في نظرية جديدة للرؤية» ١٧٠٩، نشر بعدها أهم كتبه «مبادىء المعرفة الإنسانية» يبسط فيه بأسلوب واضح أسباب الخطأ، وصعوبة دراسة العلوم وعوامل الشك والكفر بالله والإلحاد».

أو الشم، أو البصر أو اللمس، أو السمع قد تغير كله، في حين أن الشمعة نفسها باقية»[1].

وينطوي هذا المثال لديكارت على إشارة واضحة إلى أن الكيفيات الحسية هي شيء وثيق الصلة بالمدرك، أو الناظر، وليس لها صلة بالشيء موضوع الإدراك لأن الذي بقى من الشمعة بعد الإقتراب من النار ليس هو شكلها بما يحمله من صفات ثانوية عنها، وإنما الذي بقى هو الجسم، أو مقدار المادة يقصد بذلك الامتداد الذي هو الصفة الأولى، والكيفية الأولية المقومة للأشياء وهو يقصد إمعاناً في التجريد أن يكون الامتداد هو نفسه الذي يتراءى له فلعل حواسه تخدعه فلا يدركه، كما هو في الحقيقة، قد يراه صغيراً أو كبيراً، بعيداً أو قريباً، وقد تؤثر فيه حالته النفسية الداخلية فلا يراه بوضوح، أو يتجاهل وجوده لا شعورياً. لكنه في جميع هذه الأحوال بريء من النظر أو تناول الامتداد الحسي أو المادي - للأسباب السالفة - لكنه يتناوله فقط باعتباره إدراك ذهني و «تصور مجرد» خال من أي أثر للمادة أو الحس لأنه يرى أن الركون إلى الحواس في تحصيل المعارف هو موضوع منوط بالمجاذفة، لأن موضوعات العالم الحسي المادي محل تغير، وتبدل، ومصدر وهم، وخداع لا تستند أحكامها إلى الأفكار الواضحة المتميزة ومن ثم فلا نصيب لها من الدقة، واليقين.

وكلما تراجع الإنسان عن العالم، كلما تحررت أحكامه من أغلال المادة الجامدة المتغيرة، وازداد نصيب أفكاره من الوضوح والجلاء «فالامتداد العقلي» هو الكيفية الأولى أو الصفة الجوهرية للموجودات المادية التي تتميز باليقين لأنها تستند إلى فكرة واضحة متميزة، «ذهنية» متجردة من علائق الحس.

= وجد «باركلي» في المبدأ التصوري وسيلة لإنكار المادة، والرد على الماديين، جعل من الله موضوعاً لمذهبه في الوجود والمعرفة، يقول: «إن مذهبه اللامادي قد انبثق نتيجة دراسته لمذهب «لوك» التجريبي، و«مالبرانش» الديني فقد اختلف مع «لوك» الذي أنكر موضوعية الأنواع والأجناس وآمن بالمعاني المجردة في الذهن - فأنكر «باركلي» وجود المعاني المجردة، والمعارف الجزئية وأقر وجود إسم معين ينطبق على مجموعة جزئيات كما اتفق مع «مالبرانش»، وخاصة في مسائل الوجود والمعرفة واليقين. Copleston, Frederick, A History of Philosophy P 1 Part II New York 1964 P 9 - 10.

(١) ديكارت التأملات. التأمل الثاني ص ١٠٥.

يقول «ديكارت» في مسألة خداع الحواس: «لكن كثيراً من التجارب قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما كان لدي من ثقة في الحواس لأني لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التي كانت تلوح لي مستديرة عن بعد إنما تلوح لي مربعة عن قرب وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو لي تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل. . . »[١].

ومن خلال هذا النص نتبين إشارة الفيلسوف إلى خداع الموجودات الحسية في العالم المادي، فالموجودات الموضوعية لا تعطي للذهن ولا للحس صورة عن حقيقتها أو عما تبدو عليه في واقع الأمر وهذا ما حذا بديكارت إلى إنكار أية معرفة آتية من الواقع الموضوعي للمدركات الحسية ـ واقتصار الموضوعية في تصوره على موضوعية الأفكار الذهنية المتميزة بالجلاء والوضوح.

وأكثر من ذلك فإن «ديكارت» لم يقتصر على الشك في أحكام حواسه فحسب، بل تعدى الأمر إلى الشك في أحواله النفسية المتعلقة بحواسه أو ـ على حد تعبيره ـ بالأحكام المبنية على الحواس الداخلية وهو يصرح بذلك في تساؤل له في النص نفسه فيقول:

. . . إذ هل هناك ما هو أعمق، وألصق بالنفس من الألم؟

ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم، وسيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً في الجزء المبتور من أجسامهم، وهو الأمر الذي دعاني إلى التفكير أني لا أستطيع أيضاً أن استوثق من وجود أذى حقيقي في أحد أعضاء جسمي، وإن أحسست في هذا العضو ألماً»[١].

ويبلغ الشك الديكارتي ذروته من خلال هذا النص الذي ينص على الشك في الإحساس الداخلي للإنسان، والذي يرى الفيلسوف من خلاله أن الألم المصاحب للجسد، والذي هو على صلة عميقة ووثيقة بالنفس قد يخدع أحياناً. فقد يلوح للمعوقين أنهم يشعرون ألماً في أعضائهم المبتورة فكيف يحدث ذلك إن لم

(١) ديكارت: التأملات. ت عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٤٦.

تكن الإحساسات الباطنة، والملازمة للنفس تخدع أيضاً، لأنها تتعلق بالجسد، وتعبر عن حالاته من اللذة والألم. إن هذا الموقف الذي ساقه الفيلسوف قد تأدي به إلى رفض معارف الحس، والحالات النفسية المصاحبة للبدن، والعودة إلى تلمس اليقين في تصورات العقل المجردة، وأفكاره الواضحة المتميزة.

وإذا بحثنا في موقف «لوك» من مسألة الكيفيات فسوف نجده يتأدى إلى عالم الموجودات من خلال خلع الصفات الأولية والثانوية عليها والعالم عند «لوك» مدرك بالإحساس الذي هو مصدر المعرفة الوحيد بحيث لو فقد الإنسان حاسة من حواسه فقد علمه بما يقابلها من المحسوسات.

وقد صنف «لوك» الأفكار الموجودة في العقل إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التي تعتمد على الملاحظة وهي نوعان أحدهما خارجية External موضوعية Objective مصدرها الحس Sensation [1]، والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective مصدرها التفكير Reflection . وهذا لا يعني أن الأفكار الموجودة في العقل ترجع إلى المصدر الأول دون الثاني بل ترجع إلى المصدرين معاً فجميع الأفكار تتكون نتيجة التجربة الخارجية والتأمل الداخلي.

ولما كانت للتجربة مكانتها الأولى في مذهب «لوك» ولما كانت الأفكار محصلة لاجتماع تجربة الحس وتأمل الذات[2]، كانت التجربة الحسية المنطلق الرئيسي لهذا المذهب فقد ردت المعرفة برمتها إلى الحس.

وعندما رد «لوك» المعرفة إلى الحس فقد تصور أن العقل صفحة بيضاء يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق[3].

فالعقل صفحة بيضاء خاوية تماماً من أي كتابة عليها خالية أيضاً من أي أفكار، ويستطيع الإنسان أن يملأ هذه الصفحة الخاوية بما تمده به حواسه من أفكار عن العالم الخارجي.

---

(١) Essay Book 11 Chap. 23 P 178.

(٢) Essay Book 11 Chap. 23 P 178.

(٣) Essay Book 1 Chap 12 P 160.

بهذا الموقف المستند إلى ممارسة الخبرة الحسية والركون إلى معارف التجربة في تكوين أفكار العقل نجد أن لوك يخالف البداية الحقيقية لمذهب «ديكارت» فهو يثبت ما شك فيه الثاني، ويهتم بما أعرض عنه، ويبتدىء منهج معرفته من اتجاه مخالف تمام المخالفة لما نهج عليه«ديكارت».

ولكن هل معنى هذا القول أن المسافة شاسعة، والبين كبير بين هذين المذهبين؟

إن البداية تبدو مختلفة، والمنبع يبدو مغايراً فشتان بين فيلسوف يرفض الحواس، ويرتاب منها، وآخر يقبلها مصدراً للمعرفة ومحلاً للثقة واليقين. الموقفان مختلفان تماماً.

وعلى الرغم من أن «لوك» قد رفض تصورية «ديكارت» وتجريداته، كما رفض نظريته في المعارف، والأفكار الفطرية، وأقام مذهبه التجريبي بعيداً تمام البعد عن التصورات، والتجريدات التي غالى «ديكارت» فيها. بيد أنه، وبتقريره للمصدر الثاني من مصادر الخبرة الحسية، وهو المتعلق بأفكار التأمل (الاستبطان) يكون قد تعلق بأهداب المذهب العقلي في غير وعي منه. ولما لا! وقول «لوك» بالبدأ من التجربة لا يضاد العقل، ولا يلغي دوره الرئيسي فالمبتدىء بالتجربة، المستخدم لحواسه مصدراً للمعرفة لا يغترف المعارف من المحسوسات، كما هي عليه في واقع الأمر، ولو كان الأمر كذلك لتلاشى دور الذهن بل لتلاشى لفظ «الأفكار» من قاموس المعرفة عند «لوك».

إن المعارف المستمدة من الحواس تمر خلال استيعاب الإنسان لها بعمليات ذهنية دقيقة، ولا تقوم الحواس منذ البداية إلا بدور الوسيط الذي ينقل صور المدركات الحسية إلى ملكة العقل النقدية، التحليلية، التركيبية، التي تعمل عملها في الأفكار عن طريق ملكات التذكر، والتخيل، والتفكير وغيرها من القدرات، والملكات الذهنية.

فقول «لوك» بخلو العقل إلا من أفكار الحواس لا يعني إلغاء قيمته الموضوعية، أو التقليل من دور قدراته الفعالة في مجال المعرفة. فالعقل لا يقف سلبياً أزاء المعارف المنقولة له عبر قناة الحس لأنه يتضمن استعدادات كبيرة

وعمليات دقيقة من تذكر، وتخيل، وتصور، ومقارنة، كما ينطوي على قدرات كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب، والتشخيص، والتجريد، وليست كل هذه العمليات من قبيل الأمور المكتسبة مع الأفكار الناتجة من الخبرة الحسية؛ بل أنها أمور عقلية نبعت من طبيعة العقل ذاته، وتفاعلت مع عملياته الدقيقة الفعالة.

بقي لنا أن نسأل كيف يتسنى للأشياء المادية التي تحسها حواسنا ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار في أذهاننا؟

يقول «لوك»: إن أفكار الإحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد، والنوافذ والطرق، والأشخاص، نرى كل هؤلاء بحواسنا.

ومن خلال ضوء معين تبصر العين الأشياء، كما تشعر اليدان بالبرودة، والسخونة، عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق. وهكذا تفعل سائر الحواس التي خلقها الله فينا[1].

ويحدث بعد الرؤية، أو الشعور بالأمور الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الإحساس في المخ، ثم تنتج «أفكاراً» في عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم مثل حجمه، ولونه، وطعمه، ورائحته، ودرجة صلابته، أو ليونته وغير ذلك من أمور. . .

ومن الملاحظ أن الدور الهام الذي يوليه «لوك» للعقل إنما هو تيار ديكارتي خفي يكمن في ثنايا منهج التجربة الحسية عند «لوك»، ودليل ذلك أن الأفكار المستمدة من الحواس، والمدركات الحسية الخارجية لا قيمة لها، ولا دور في المعرفة ما لم تمر هذه المعارف بتجربة التأمل الباطني عن طريق العقل.

وجدير بالذكر أن إضافة «لوك» لعامل الاستبطان، أو التأمل في عملية المعرفة قد خفف من تأثير النزعة الحسية في مذهبه، كما فصل بحسم بينه وبين مذاهب الفلاسفة الحسيين.

---

(١) Essay, Book 11 Ch. 8 Para 26 P 181.

ويرى «لوك» أننا لا نستطيع تفسير عملية الاستبطان أو كيف تنتج الأفكار في عقولنا بصورة واضحة، لأن هذه العملية تعزى إلى الله وتتم بفضله وينصح بعدم الخوض في مسائل أعلى من مستوى معرفتنا الإنسانية يكفي فحسب أن نعرف كيف تتكون الأفكار في عقولنا دون الخوض في مسائل فسيولوجية «سيكلوجية» يختص بها علم النفس والفسيولوجيا أكثر مما تتعلق بمجال الفلسفة. وجدير بالذكر أن موقف «لوك» من تكوين الأفكار في العقل ونصيحته بعدم الخوض في معرفة أسبابها، ومكوناتها، وعملياتها المعقدة إنما تعد إشارة خفية منه إلى وجود علة أسمى تسببت في إيجاد الأفكار في عقولنا. وساعدت في مراحل اكتمالها بحيث لا تستطيع قدراتنا المحدودة الإحاطة بالقوة والقدرة الكامنة وراء عمليات العقل، ونشاطه الذي تنتج عنه أفكار محددة ودقيقة عن العالم المادي.

ومن جهة أخرى فإن هذا التصريح بحدود قدراتنا وبوجود قدرة تسمو علينا، وعدم التفسير الواضح لعمليات ونشاط الذهن إنما يشير إلى دور مستتر للإلٰه في عملية المعرفة، وهو بدون شك موقف رئيسي لا سيما وأن كمال الفكرة، ووضوحها لا يتأتى إلا بعد مرحلة مرورها بالعمليات العقلية التي يرجع نشاطها وقدراتها إلى قوة أكمل منا، وأسمى من طبيعتنا وأقدر على فهم طبيعة هذه العمليات.

وإذا كان «لوك» وهو يؤسس مذهبه الحسي التجريبي قد أنكر في أولى خطواته وجود المبادىء والنظريات الفطرية وهاجم أتباعها (ديكارت - ليبنتز - وغيرهم...). فجعل العقل صفحة بيضاء خاوية، واعتمد على خبرة الحس والتجربة في تحصيل المعارف، فإنه في مجال حديثه عن مصادر المعرفة العقلية - وخاصة ما يتعلق منها بأفكار التأمل باعتبارها المصدر الثاني للمعرفة بعد أفكار الإحساسات - يشير بدون قصد إلى نوع من الحدس الباطني وهو في هذا الموقف المستتر تحت وطأة الحس والتجربة نراه في وجه ديكارتي خفي كان قد انتهى إليه بحكم التطور المنطقي لمذهبه. ولعل «لوك» كان يقصد من وراء ذكر هذا المصدر إبراز القدرة الإلٰهية العليا التي تتمثل في المرحلة الأخيرة والنهائية من مراحل المعرفة. وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفي بين موقف «ديكارت»

من دور الآله في المعرفة الواضحة المتميزة التي يكفلها «الضمان الإلٰهي» وبين موقف «لوك» خاصة فيما ذكره عن المصدر الثاني والرئيسي للمعرفة التجريبية (مصدر الحس الباطني) ودور «الفضل الإلٰهي» في صياغة أفكار الخبرة الحسية.

ـ موقف «باركلي» من المعرفة بين تصورية «ديكارت» وتجريبية «لوك»:

تعد الفلسفة اللامادية رد فعل طبيعي للمبدأ الديكارتي الذي يقرر: إن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة وعلى هذا النحو قرر «باركلي» أن الأشياء تعرف بمعانيها ثم غالى في هذا الموقف التصوري إلى الحد الذي لم يحل معه الأشياء إلى معاني بل أحال المعاني أشياء، وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض مذهبه.

فبعد أن عرضنا لتصور «ديكارت»، و«لوك» عن العالم. نود الإشارة إلى النقد الذي وجهه «باركلي» إليهما والذي انحصر بصفة خاصة في موضوع «الكيفيات الثانوية» وهو يتساءل: في مبادىء المعرفة البشرية عن قبول «ديكارت» للكيفيات الهندسية الممثلة في الشكل والحركة والمقدار، والزمن فرأى أن هذه الأجسام لا تمثل أكثر من امتداد هندسي جامد لا لون له، ولا صوت، ولا طعم، وهكذا يرفض «باركلي» هذا الامتداد الديكارتي الجامد لأنه يلغي وجود العالم، ويقول في هذا الصدد: «دعنا أولاً نتفحص الرأي الذي بحوزتنا، والذي يبرهن على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة هي الأساس والدليل الذي يؤيد وجود الامتداد، لذلك أرجو منك أن تفسر لي ماذا نعني بقولنا: إن المادة تبرهن على الامتداد ـ فتبادر أنت بالقول بأنك ليس لديك أدنى فكرة عن المادة ومن ثمة لن تستطيع وصفها. . .»(١).

ومن تحليل هذا النص يتبين مقدار النقد الذي يوجه إلى فكرة الامتداد عند

(١) Principles: Part 1. Para 16.

«ديكارت» ويفهم منه أن «باركلي» لا يعترف بوجود ما أسماه «ديكارت» «بالامتداد» وأن هذا الشيء لا يجوز البرهنة على وجوده انطلاقاً من المادة «إذ كيف يمكن البرهنة على وجود الامتداد من خلال «المادة» التي لم تعرف بعد تمام المعرفة، ولا يمكن وصفها، أو البرهنة على وجودها».

وهكذا يبدو هذا النص منطوياً على نقد مبرهن، ومحكم ضد فكرة الامتداد الديكارتي بما ينفي معها وجود الامتداد بكيفياته الهندسية ويحس فيها أيضاً ببزوغ فكرة اللامادية.

أما «لوك» الذي ذكر وجود كيفيات ثانوية في الأشياء تتعلق بذواتنا، وتساعدنا على الإدراك فإنه من الخطأ أن ننسب إلى الذات وحدها هذه الكيفيات لأنه لو حدث ذلك لانتفى وجود الأشياء الفعلي، وكيف يمكننا أن نتعرف على الأشياء، ونصدر أحكام عليها، من مجرد وجود كيفيات أولى ملازمة لها ومعنى ذلك أن الصفات الأولية مستقلة «عن تأثير الذات لأنها خاصة بالموضوعات في موضوعيتها، بينما أن الصفات الثانوية وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها، وهذا ما ذهب إليه «لوك» وما فنده «باركلي» حين قال أن الصفات الثانوية لها من الأهمية، ما للصفات الأولية تماماً لأنها تفيد في معرفة الشيء وكيف نتمكن من معرفة شيء من مجرد صفاته الأولية فحسب كيف يتسنى لنا معرفة الإنسان بالتحديد، أو الحيوان أو أي شيء آخر فلكي يكون لشيء وجود واقعي لا بد أن يكون متصفاً بصفة معينة. سواء في اللون، أو الحجم، فإذا عرفت إنساناً ما فمن الضروري أني لكي أعرفه بدقة أن أعرف شكله، ولونه، وطوله، وحجمه، وإلا فكيف استطيع أن أميز بينه، وبين غيره. أو أن أثبت وجوده الموضوعي، فبقدر ما تسهم الصفات الأولية في تحديد، وتقويم الشيء فإن صفاته أو كيفياته الثانوية تعد أيضاً على نفس مستوى الأهمية لأن الوجود الموضوعي للشخص، أو للشيء يستند إليها. يقول «باركلي» ثم كيف نقول بأن اللون، والطعم، والرائحة، صفات ثانوية لتعلقها بالإنسان، أو الشخص المدرك. فالطعم الحلو هو في مذاق المتذوق والطعم المر كذلك، فالأشياء منزوعة الكيفيات وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن يطبق على الصفات الأولية أيضاً ما دام الإنسان هو مقياس لبعض

الصفات الهامة في الشيء كالحلاوة والمرارة، واللون والرائحة. فكيف أتحقق من حجم شيء ما في حالة القرب أو البعد عنه ـ إن المقدار الذي يبدو من بعيد صغير قد يظهر كبير عندما نقترب منه. وما هو متحرك في خط مستقيم قد يبدو في شكل كروي، أو دائري، وكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطىء، وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الأولية على نفس المستوى النسبي للكيفيات الثانوية. إن أشياء العالم المادي هي مصدر المعرفة بجميع كيفياتها يقول «باركلي»: «... إنك لا يمكن أن تتخيل الجسم، أو الهيكل الإنساني دون الأطراف والأعضاء ولا يمكن أن تشم رائحة وردة ليس لها وجود، وهنا فلا يمكنني القول أنني أتصور لكن أقول أنني أشعر ويجب لذلك أن استخدم أي من حواسي التي تساعد في الإدراك الحسي. ومن ثم فإنني لا يمكن أن أتخيل، أو أجزم بوجود أشياء لا وجود لها، وبعيدة كل البعد عن متناول العقل البشري فلا يمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها عن الحقيقة الحسية»[1]. وهكذا يقرر «باركلي» أن العالم مجموعة أفكار، وأن الأشياء لا توجد سوى بالقياس إلى عقل يدركها فتتحول إلى أفكار. ولا يعني ذلك أن ثمة اتجاهاً للعقلانية في هذه الفلسفة؛ لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته، بينما فلسفة «باركلي» اللامادية تبدأ من الواقع الذي تمنحه كيفياته، وصفاته الأولية، والثانوية.

وإذا كان «باركلي» يقبل الكيفيات الأولية، والثانوية فما هو موقفه من الجوهر. وهل يقبل بوجوده. الحق أنه يؤكد على وجود الكيفيات الحسية التي تمنحنا الأفكار التي لا تتأثر بوجود الجوهر.

وفي حين قرر «ديكارت» أن الامتداد هو جوهر المادة، والفكر هو جوهر النفس نجد أن «لوك» يضطر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملاً للصفات الأولية أو الثانوية، ولما كان تحصيل المعرفة يحدث عن طريق الكيفيات بنوعيها بحيث لا حاجة إلى الجوهر في هذه العملية فقد قرر «لوك» أن فكرة الجوهر غامضة مجهولة[2].

يقول «باركلي»: «الجوهر عند «لوك» فكرة مجهولة تفترض فحسب ليكون

---

(١) Principles Part 1 Para5.

(٢) Essay Book 2 Ch.24 Para 4 P 392.

حاملاً للكيفيات المختلفة التي لا يمكن أن توجد بدون محور، أو حامل Upholding وهو ما نسميه بالجوهر[1] والحامل الذي يقصده «لوك» بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول «لوك»:

«إن من يسأل نفسه عن فكرة الجوهر فلن يجد في نفسه إلا افتراض فحسب لشيء لا يعرفه إلا على أنه دعامة لهذه الصفات القادرة على أن توجد فينا الأفكار البسيطة»[2].

وتبدو فكرة «لوك» عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسي التجريبي، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعي إلى الإدراك الحسي الذي لا يتأكد في نظره بدون وجود جواهر تحمل الصفات الحسية التي ندركها والتي تؤكد وحدة موضوعات المعرفة.

(١) Ibid. Ch 23 Para 2 P 392.

(٢) Ibid.

جـ - المذهب اللامادي عند «باركلي» وأثر الفكر الديكارتي:

في ضوء مذهبي «ديكارت» و«لوك» وتصوراتهما عن الكيفيات والجوهر ومصادر المعرفة. يؤسس «جورج باركلي» فلسفته اللامادية (Immaterialisme). واللامادية هي المذهب الذي ينكر المادة ويسلبها بقدر ما يقرر الروح والعقل.

وإنكار المادة لازم من المبدأ التصوري الذي يقرر أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء[1].

يقول «باركلي» أن وجود الجوهر هو أن يدرك أو أن يدرك فالمدرك هو المعنى أما غير المدرك فلا وجود له. والمادة في تصور «باركلي» معنى مجرد لا يمكن تصوره بدون الكيفيات.

ومن الأدلة التي ذكرها «باركلي» في رسالته «نظرية جديدة في الرؤية» Essay Towards a New Theory of Vision.

لإثبات عدم إدراكنا للمادة هو دليل الرؤية حيث يبين أن البصر لا يدرك بذاته المقادير والأوضاع والمسافات لأن المسافة مهما كبرت، أو صغرت لا تمثل أكثر من نقطة واحدة من الشبكية فالبصر لا يدرك المادة في حقيقتها الموضوعية، بل كل ما يدركه هو العلامات أو الدلائل على المسافات، والأوضاع والمقادير[2].

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٥٩.

(٢) Principles, Para 43 P 50.

ويرى «باركلي» أن إدراك الصفات الأولية إنما يرجع إلى حاسة اللمس بحيث ينشأ من تكرار ممارسة حاسة اللمس تقارن بين المدركات اللمسية وبين بعض الإحساسات البعدية، بحيث ينتج عنها أمرين هما: الاختلافات الحادثة في الأضواء والألوان والإحساس العضلي الناتج عن حركة العينين ومن ثمة يستطيع الإنسان بحكم تعوده على هذين الأمرين قادراً على معرفة المسافات، وتقدير أوضاعها، وأطوالها[1].

ومن المستغرب أن تتصور أبصارنا للكيفيات الملموسة في حين أننا نستنتجها من خلال الكيفيات المبصرة (التي هي بمثابة العلامات عليها).

وهكذا ينكر «باركلي» وجود العالم المادي برمته حينما يستعيض عن كيفيات المادة الماثلة أمام البصر علامات أو رموز تدل عليها. يقول في هذا الصدد: «إن المبادىء التي وضعتها لا تتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية في هذه الطبيعة التي تختفي معالمها من هذا العالم شيئاً فشيئاً. وبرغم ذلك فلا تتلاشى الأفكار التي تبرهن أن الأفكار باقية في العقل، ـ وهذا العقل ألم يفكر قبل الآن فيما يحدث للشمس، والقمر والنجوم؟ ـ وماذا نرى في المنازل، والأنهار والجبال، والأشجار والأحجار، أو حتى في أجسادنا؟ هل تصبح هذه الأشياء مجرد ضرب من الخيال؟»[2].

ويعبر هذا النص عن تحويل اللامادية للمعاني إلى أشياء حيث يشير فيه «باركلي» إلى ضرورة زوال العالم المادي، والطبيعي بما يحتويه من أشياء، وكيفيات، لكن العقل يظل إلى الأبد محتفظاً بأفكاره التي يحولها إلى أشياء، بينما يصبح العالم المادي ضرب من الوهم، والخداع.

ويرى «باركلي» أن الناس تخطىء عندما تظن في وجود نسبة بين الامتداد المبصر، والامتداد الملموس لشيء ما «غير أن الحقيقة تطلعنا على أن معاني اللمس، والبصر شيئان متمايزان متغايران وليس بينهما ارتباط ضروري»[3] وما

(١) Ibid Para.44 P 51.

(٢) Principles, P 1 P 46.

(٣) Ibid: 43 P 50 - 51.

العلاقة بينهما إلا على سبيل التقارب التجريبي، ودليل ذلك «أن معاني البصر حين تعرفنا المسافة، والأشياء القائمة عليها لا تدلنا في ذلك على وجود أشياء على تلك المسافة لكنها فقط تنبهنا إلى ما سوف ينطبع في عقولنا من معاني، أو إحساسات اللمس التي تنتج عن أفعال معينة»[1] وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذه التجربة فإننا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجأة وأخذوا يتحسسون المادة[2].

لذلك فإن معاني اللمس ذاتية شأنها شأن سائر المعاني الأخرى يقول «باركلي»: «إن إنكار المادة لا يعني إنكار الأشياء في حقيقتها المادية لأننا على عكس ما يفعل «ديكارت» ندرك المحسوسات، ونقبل على العالم لا نشك فيه، ولا نرفضه. «فإنه من العبث الطفولي أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل شك إلى أن يبرهن عليها بالضمان الإلهي «الصدق الإلهي».

ويستطرد «باركلي» مهاجماً للمذهب الديكارتي فيقول: «ولو أنني قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت في ذاتي نفسها لأن معنى شكي في وجود الأشياء يستلزم بالضرورة شكي في وجود ذاتي أيضاً، وهذا مستحيل لأني حين أدرك العالم وأثبت وجوده بحواسي أكون في الحال موجوداً، ومتواصل الوجود فيه».

نحن نعرف الأشياء كما هي في الواقع ولنا القدرة أيضاً على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس، وما هو متصور، بين ما هو موجود وما هو متخيل، ولما كان الإدراك الحسي هو وسيلة التعرف على العالم، وإثبات الذات فإن الإحساسات تعد أكثر تماسكاً وانتظاماً من الصور وهو ما يدعم قيام العلم الطبيعي الذي هو تفسير الظواهر (المعلولات) بأخرى (العلل).

١ - العالم المنظور في تصور «باركلي»:

هكذا انتهى «باركلي» في عرض فلسفته اللامادية إلى أن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لا متناهية العدد يرمز بعضها إلى البعض الآخر، أو يكون علامة عليه.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

والحق أنه لما كانت الأفكار هي الموضوعات، وبالتالي هي العالم فإنها لا يمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل من الضروري أن تنتظم، وتترابط فيما بينها، ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر، يقول باركلي: نحن لا ننكر الأفكار المطبوعة على الحواس، لكننا ننكر أن تكون هناك أفكار قائمة بدون العقل الذي يتمثلها[١].

والأفكار التي تشكل العالم، أو تكونه لا بد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الإدراك[٢] هذا العقل الأسمى هو الذي يرسل هذه الأفكار التي تمثل لغة تخاطب بها العقل الإنساني.

ولما كانت فلسفة «باركلي» اللامادية قد ارتبطت عن كثب بفلسفة «لوك»، خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير «بحث في الفهم الإنساني» مقرراً أن الأفكار علامات على الأشياء[٣] وأن الفلسفة في حاجة ملحة إلى مقدمة ضرورية في علم العلامات وكان هذا الكتاب للوك هو نقطة البداية للكتاب الذي ألفه «باركلي» عن «نظرية جديدة في الرؤية» يقول الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي: «أن كتاب «باركلي» عن الرؤية لا يعد تمهيداً لكتاب المبادىء كما ظن كثير من مؤرخي الفلسفة بل بالعكس تطبيقاً أولياً لنظرية «باركلي» في العلامات، فلقد وجد «باركلي» في تحليله للبصر، وللإدراك البصري للعالم الخارجي ـ وجد ـ تأييداً تجريبياً لنظريته الفلسفية الكاملة»[٤].

ويبحث كتاب «نظرية جديدة في الرؤية» في حاسة البصر فيرى أن الموضوعات الأولى، والمباشرة للبصر هي الضوء، والألوان وأيضاً المسافات، والمقادير، والأشكال، والحركات، والأماكن وهنا تصبح المعطيات الأولى ممثلة في الضوء والألوان، والثانية في المسافات، والأشكال، والمقادير. والإنسان يستعين دائماً بالمعطيات الأولى للبصر في إدراك المعطيات الثانية أي في تقدير

---

(١) Principles: Para 90 P 81.

(٢) Ibid Para.147. P 120.

(٣) Copleston, A History of Philosophy V 5. Part 11.

(٤) علي عبد العمطي محمد: تيارات فلسفية حديثة. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤، ص ٤٠٥.

المسافات، والمقادير، والأشكال. لأن العين تعجز عن تقدير المسافة، أو المقدار، أو الشكل في ذاتهم[٢]. لكنها تدرك تقديرياً فقط في ضوء المعطيات الأولى، فالمعطيات الأولى هنا تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث أن إدراكات البصر ما هي إلا علامات أو دلائل على مسافات، أو أوضاع، أو مقادير.

٢ ـ دور معطيات البصر، واللمس في إدراك الأشياء:

على ضوء ما سبق ينتج لنا أن «باركلي» يعزي إدراك الأشياء إلى معطيات البصر، واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شيء مربع أو هذا شيء مستدير أو غير ذلك ـ على حد قول «باركلي» ـ وهل يمكن لنا وصف شكل أو مقدار لشيء ما في غير ضوء ندركه من خلاله أي نراه، ونلمسه، ولو أننا تحسسنا أي شكل هندسي فوجدناه على سبيل المثال: مربعاً أو مثلثاً أو دائري الشكل، لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر، وفي مجموعة ضوئية معينة[١].

ومن هذا المنطلق يتبين لنا أن إدراك الأشياء إنما يأتي نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات (البصرية واللمسية، ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملاً ما لم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تنتجان عنهما أن تصبح أفكار البصر (في وسط ضوئي معين) علامة، أو دلالة على أفكار اللمس الذي يفعله الإنسان بيديه).

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أي شكل من الأشكال ما لم تحدث من خلال وسط ضوئي معين، فكيف يتسنى لنا الإحساس بحجم، وطبيعة، أو حتى لون، أو مسافة شيء ما، في وسط مظلم، أو بدون استخدام حاسة الأبصار، وهنا يصبح التعاون والتآذر بين معطيات البصر، واللمس من عوامل نجاح الإدراك الحسي، وبالتالي تقدم العلم الطبيعي من حيث أن «موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزاً، وعلامة توحي إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى»[٢].

وتساعد التجربة من جهة، والتعود من جهة أخرى على تشكيل الإدراك

---

(١) Principles: Para 42 P 50.

(٢) Ibid Para.44 P 51.

الحسي[1] وفق هذا التآذر فتعودنا الرؤية في النور وتجربتنا عن الإدراك اللمسي من خلال الإدراك البصري وأحجامنا عن ممارسته في وسط معتم.

وبالإضافة إلى عنصري التجربة، والعادة يشير «باركلي» إلى وجود عنصر ثالث على غاية من الأهمية في موضوع الإدراك، هو الانتباه الذي يعني تنبه العقل في إدراك العالم الخارجي فالعقل يجرد الأشياء من الألوان والأشكال، والمسافات، والامتداد ويحيلها أفكاراً[2].

وهذا الانتباه، أو الفعل الصادر من العقل والمصاحب لإدراك العالم الخارجي المستند إلى خبرة التجربة والعادة هو ما يدعم، ويعمق من فعالية نظرية العلامات[3].

وهكذا يتبين لنا: أننا أمام دلائل، أو علامات بعدية تدل على اللمس، وعلامات بصرية تشير إلى أفكار اللمس، تصدر الأولى نتيجة الخبرة التجريبية، والعادة، أما الثانية فتأتي نتيجة الانتباه (فعل الذهن) ولما كان من الممكن اعتبار الأفكار - لغة - بناء - على ما تقدم - فإننا نصبح أمام مبدأين أحدهما تجريبي للغة العالمية، والآخر عقلي لها. «ممثلاً في لغة العقل التي ترى الأشياء في تجريداتها ومعانيها»[4] ومن منطلق اللغة العالمية، وشمولية الأفكار[5]، يفسر «باركلي» في «مبادىء المعرفة البشرية» كلية الأفكار النابع من كلية الوجود، فالأفكار في تصوره ليست جزئية منغلقة على جزئيتها لكنها تشير إلى أفكار أخرى، ومن ثمة فهي فكرة مفتوحة لأنها تشير إلى أفكار أخرى وتصبح علامة عليها، وهنا يتصور «باركلي» فكرة «العلامة الكلية» والمقصود بها أن الوجود، والأفكار ليسا جزئيين بل يتسمان بالطابع الكلي[6].

ولما كان الوجود متميزاً بالكلية، والعمومية، والشمولية، فالأفكار فيه

(١) يحيى هريدي: باركلي، ص ٤٩.

(٢) Principles, Para 59 P 61.

(٣) Ibid Para 87 P 78.

(٤) Copleston: A History P 45.

(٥) Principles: Para 88 P 79.

(٦) Ibid Para 69 P 68.

ممكنة. أو موجودة فيه بالقوة ـ على حد تعبير أرسطو ـ ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال في تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم إذ بفضله يتعدى الإنسان حدود الأفكار الجزئية، ويصل إلى الكلية. فمثلاً: يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئي إلى فكرة المثلث الكلي.

فالانتباه هنا هو الطريق إلى العلامة الكلية[1] ـ وهو تجاوز عالم المدركات البصرية، واللمسية إلى عالم الفكر الشامل، هو تجاوز مرحلة الإدراك الحسي، والتسامي إلى إدراك الكليات دعامة العلم الطبيعي، والنظري، يقول «باركلي»: «يتعلم الإنسان قواعد الطبيعة عن طريق الممارسة، أو المران فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخوض في فهمها. . . وهكذا يحس الإنسان عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أنه يدرك مقدار كرامة، وعظمة العقل الذي يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعي»[2].

٣ ـ وجود النفس:

يرتبط موقف النفس عند «باركلي» ارتباطاً وثيقاً بالعالم الطبيعي. فدراستها كما بين في فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس لأنها تثبته عندما تقبل عليه كما تثبت ذاتها في الوقت نفسه.

وإذا كان «ديكارت» ـ كما سبق القول ـ قد حاول إثبات وجود النفس عن طريق الفكر ذاته ـ الذي يحاول عن طريقه إثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهر للنفس ـ واقتضى ذلك أن يثبت وجودها من خلال أفعالها الداخلية، وليس من خلال العالم المحسوس الذي رفض وجوده باعتباره مجال شك وخداع ـ وأقبل على دراسة النفس وحاول البرهنة عليها من خلال الفكر ذاته الذي آمن بصحته، وبيقين خطواته وسلامة نتائجه. أما «باركلي» ـ الذي أقبل على العالم محاولاً إدراكه ـ فقد أثبت وجود النفس من خلال ممارستها لمعرفة العالم والإدراك الحسي لموضوعاته.

---

(١) Principles, Para. 108 P 92.

(٢) Ibid.

وتبين لنا نصوص «باركلي» كيفية وجود النفس، وثباتها وخلودها وتميزها عن العالم الذي تحيا فيه، وتحاول إدراكه وإثباته في الوقت نفسه.

ولما كان العالم في تصوره لا يعدو أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات، أو دلالات على البعض الآخر فهي لذلك ثابتة ومن ثم تستلزم وجود حامل لها، أو مفكر مدرك هو (النفس أو الذات) وينبغي التمييز هنا بين جوهر النفس، وبين طبيعة الموضوعات المدركة في العالم.

ويرى «باركلي» إننا لا نستطيع معرفة النفس على نحو ما تعرف الأجسام ولو حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضاً مجهولاً لأن «النفس لا يمكن أن تكون فكرة، أو تشبه فكرة ولذلك فإنها ضرورية لأنها تكون الأفكار، ومن ثمة فإنها لا يمكن أن تكون «فكرة». . . إنها بسيطة لا منقسمة كائن فعال، ولما كانت تدرك الأفكار فإنه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم ـ Under Standing لأنها تنتج الأفكار وتكونها[1].

ولما كانت «النفس» لا تصدر عن موضوع ما فإنها تفتقد إلى الفكرة ـ من حيث أن الفكرة تستلزم وجود موضوع ـ وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضاً. وفي معرض إثبات وجود النفس انطلاقاً من العالم يقول «باركلي»: «. . . ما الذي إذن يمنحنا علل الجواهر المادية. . إنه شيء مجهول، لا جوهر ولا شيء آخر عدا ذلك النفس اللامنقسمة، الساكنة، اللامتحركة، اللاممتدة التي لا توجد في مكان»[2].

والحق أن «باركلي» يحاول الخروج من مسألة غموض النفس بتعريفها كمعنى. فهي لا تعرف كفكرة، بل كمعنى Notion وهذا يعني أن المعرفة بها تحدث عن طريق التأمل Reflection أي محاولة سبر أغوارها، والتمعن في تأملها، وسوف يتأكد للعارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعل خالص Pure Act . وهذا التصور يفصل بحسم بين طبيعتها الفعالة، وبين طبيعة الأفكار (الموضوعات). كما تعرف أيضاً أنها مختلفة تماماً عن الأفكار فهي باقية (خالدة)

---

(١) Copleston, F: A History. Ch 13, Berkeley (3) P 27.

(٢) Principles, P (1) Para, 80 P.74.

بينما الأفكار تقبل الانحلال، وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحاني، وبين سائر الأفكار الجامدة الأخرى فيرى أنه لما كانت النفس (Spirit Soul) هي التي تقوم بفعل الإدراك الحسي فهي إذن «شيء يفكر، يريد، ويدرك، ومن ثم فهو جوهر لا مادي، أو روحي Spiritual . ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس»[1].

ـ وجدير بالذكر أن فكرة الجوهر الروحي، أو اللامادي إنما هي استمداد من مذهب «لوك» الذي تصور وجود الجوهر اللامادي أو الروحي ـ مما يؤكد تأثر «باركلي» بمذهبه في هذه المسألة ـ

وعلى ضوء ما سبق «فالنفس» روحانية خالصة. فعل خالص، معنى ذلك أنها ليست وهجاً رفيعاً حيوياً، أو نظاماً من الأرواح الحيوانية لأنها لو كانت كذلك لفسدت لا محالة كما يحدث بالنسبة للأجسام لكنها شيء غير منقسم، غير قابل للفساد، لا جسمي، ولا ممتد. ومن ثم يستحيل تكوين فكرة عنها، لأنها غير الفكرة أي غير موضوعها فشتان ما بين المعرفة بها، والمعرفة بالأفكار أي (الموضوعات)»[2].

٤ ـ الانطلاق من المادة إلى وجود الجوهر الروحي أو تصور فكرة الله:

إذا كان الإحساس، أو «المعنى» هو وسيلة تعرفنا على العالم ـ على حد قول «باركلي» ـ فكيف يحق لنا إذن تفسير ائتلاف الإحساسات في مجاميع، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع ؟[3] في حين أننا لا ندرك شيئاً خارج الذهن كما لا نستطيع تصور تفاعل بين جوهر مادي (موضوعات العالم الخارجي) وآخر روحي (النفس)، ـ وفي الوقت ذاته ـ فإن ذهننا لا يحتوي على جميع المعاني، كما إنه منفعل بالإضافة إليها، وقابل لها.

(١) Principles: P (3) Para.
(٢) Copleston: Part (3) P 39.
(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦١.

ولما كانت المعاني مدركة لجميع العقول في نفس الوقت ونفس الظروف[١] كان من الضروري البحث عن علة تخلق هذه المعاني. إذن فمن ذا الذي يمنحنا هذه الأفكار ويكونها في عقولنا. يقول «باركلي» لا شك هناك روح خارجية تفعل ذلك.. هي «الله»[٢] الذي طبع في عقولنا الأفكار في نظام كما طبع في نفوسنا أفكار النظام الطبيعي الموجود في العالم المادي»[٣].

««ويرى «باركلي» أن وجود الله يعد أكثر وضوحاً وبداهة من وجود الكائنات الإنسانية، والسبب في هذا القول: إن علامات، أو دلائل وجوده هي أعظم، وأقوى بكثير من العلامات، والدلائل التي يشير إليها الوجود الإنساني[٤].

والله يعد من أسمى، وأعلى ما يمكن تصوره في العقل «فهو الملأ الحقيقي الخالد، اللامخلوق، اللامتناهي، اللامنقسم الثابت»[٥] ـ على حد تعبير «باركلي».

والعقل الإلهي هو الذي ينتج الأشياء الخارجية كما يدركها بصفة دائمة»[٦].

ويذهب «باركلي» إلى أننا لسنا في حاجة إلى البرهنة على وجود النفس ـ لأننا قد سبق أن أثبتناها عن طريق إدراكها الحسي بالعالم المادي ومعايشتها المستمرة له ـ وعلى وجود الله. لأن العالم يتكون من أفكار ولغة وهذا يشير إلى موجد لهذه اللغة، ومتكلم بها فهو الذي يخاطب الإنسان من خلالها ـ أي عقله المتناهي ـ فالعالم أفكار، والأفكار لغة ووسيلة تخاطب الله مع مخلوقاته. «وهنا نجد أن «باركلي» يجمع في حدس ميتافيزيقي واحد، وفي حركة ميتافيزيقية واحدة بين ثلاثة موضوعات هي: الله... العالم... النفس»[٧].

---

(١) Principles, P 3 Para.147 P 120.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) Copleston: A History. Berkeley 3 P 38.

(٥) Principles: P 1. Para 117 P 100.

(٦) Ibid. P 3 Para 72 P 70.

(٧) علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤. ص ٤١٠.

٥ ـ أدلة وجود الله : ـ

رأينا مما سبق كيف أثبت «باركلي» وجود الله عن طريق العالم المنظـور، وهذه هي الأدلة الثلاثة التي يبرهن بها على وجود الله ـ أو العقل الإلهي ـ فهو يستدل على وجود الله في برهانه الأول انطلاقاً من فكرته الأساسية «الوجود هو ما يدرك (To be is To Perceived) وفحوى هذا الدليل ـ أنه لما كان العالم مجموعة أفكار في أذهاننا من سائر الناس ولما كانت هذه الأفكار هي مصدر معرفة الإنسان بآخر تطورات الطبيعة والعالم المادي بما لا يتوفر له وهو مخلوق جزئي متناه الإحاطة بها فيستلزم ذلك وجود علة أخرى ـ خارج الإنسان ـ ممثلة في وجود عقل سام رفيع ـ يخلق معاني، وأفكار العالم في ذهن المخلوق، ويخاطب الإنسان في عقله بلغته وأفكاره[١]. إذن فالله موجود». ذلك العقل اللامتناهي الأزلي، العارف بسائر الأشياء، خالق قوانين الطبيعة ومنظم العلاقات بين الموجودات والظواهر، أصل القوانين الكلية» إنه عقل الله موجد الطبيعة The Author of Nature »[٢].

وهكذا يبرهن «باركلي» على وجود الله من خلال إدراك الوجود كما يحاول إبراز صفاته عن طريق البرهنة على وجوده من النظر إلى آثاره في العالم الحسي. يقول في ذلك: «..» من الواضح أن الوجود الروحي اللامتناهي عاقل، خير، قوي، وهذا الاعتقاد يكفي وحده لتفسير مظاهر الطبيعة ـ في حين أنه لو اتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاة، فإننا لن ندرك[١] عنها شيئاً، ولن نتجه إلى التفكير فيها، أو تأمل آثارها» فينتهي «باركلي» من الدليل الأول على إثبات وجود الله عن طريق الإدراك الحسي لما في العالم من آثار ونظام لقدرة الله، وحكمته إلى الدليل الثاني الذي يسوق فيه أفكار النفس بما تنطوي عليه من قوى خيال ـ لإثبات وجود الله.

يرى «باركلي» أنه من النظر في صفات النفس وأفعالها وما تنطوي عليه من حالات نفسية إنما يعد مدخلاً للبرهنة على وجود الله. فالنفس لها قدرة على الخيال

---

(١) Principles. P 3 Para 62 P 63.

(٢) Ibid.

(٣) Principles: Para 72, P 7.

ـ ملكة الخيال ـ بالإضافة إلى قدرتها على إدراك العالم الحسي. ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع إرادة الإنسان لأنه لا يقدر عليها، ولا يستطيع إيجادها لأنه عاجز عن الإحاطة بجميع الأفكار لكثرتها فيلزم من ذلك وجود علة تسببت في إيجاد هذه القدرات التي ليست من طبيعته، ولا يقوى على خلقها، وأن هذه العلة ليست مادية، لكنها روحية ـ إنها الله، منبع الأفكار، والحكمة الذي يمد العقل بأفكاره، ومعانيه»[1]. يقول «باركلي»: «ينبغي على الإنسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل (Light of Reason) حتى يتمكن من السمو بفكره وبلوغ مرتبة الكمال، والحكمة الإلهيتين اللتان وضعتا الأفكار فينا، وخاطبتنا بلغتها»[2].

وهذه النصوص الباركلية إنما تشير بوضوح إلى أن الألوهية قمة المعرفة باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة، والدقة والنظام، ولكن هل يصبح الإنسان كمدرك حسي، أو كائن حي هو الدليل القاطع على وجود الخالق؟

إن «باركلي» يعتقد أن هذا غير صحيح لأن هذا الوجود المادي أو الجسد للإنسان لا يمكن أن يكون ظلاً، أو عملاً كاملاً لعلة الطبيعة، أو خالقها، لكن العلامة أو الرمز التي تشير إلى وجود علة روحية وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول «باركلي» «.. إن النظر لأنفسنا ـ كذوات ـ لا يعطينا الدليل القاطع على وجود الخالق إنما يتم إثبات هذا الوجود عن طريق ما يهبه لعقولنا من أفكار فعندئذ يكمن البرهان على وجود الله»[3].

أما الدليل الثالث الذي يبرهن به «باركلي» على وجود الله فهو الدليل المستمد من نقص النفس، وتشبهها بالله فإن وجود النفس وطبيعتها لا تنطوي على أي كمال مطلق فهي محدودة في فعلها محدودة في فاعليتها، ومن ثم فهي ناقصة، فالإنسان مهما أوتي من قوة، وبأس لا يستطيع أن يصل إلى مرحلة الكمال لكن حد الكمال الذي يصل إليه لا يعدو أن يكون مجرد شبهاً، أو صورة لله ـ وهذا مدخل ديني يلجه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته وهذا ما

---

(١) Ibid, Para 62 P 63.

(٢) Ibid, Para 72 P 70.

(٣) Principles P 3 Para 72 P 70.

ورد في سفر التكوين ـ العهد القديم من الكتاب المقدس المسيحي ـ.

وعلى هذا النحو يبرهن «باركلي» على وجود الله بثلاثة براهين يمكن إجمالها كالتالي: فهو يستمد الأول من نظام ودقة للعالم الطبيعي المدرك ـ أو من دليل المدركات الحسية، وعلة وجودها والثاني مأخوذ من طبيعة تفكير النفس التي تنطوي على بعض ملكات كالخيال الذي يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له لا سيما، وإن إرادة النفس غير قادرة على خلقه، أو إيجاده. أما الدليل الثالث فهو مستند إلى فكرة دينية ـ من العهد القديم فتعني أن الإنسان مخلوق على شبه الله وصورته. فهو لا يبلغ الكمال المطلق في أي فعل من أفعاله لكنه على شبه الله وصورته.

هكذا يعترف الفيلسوف بوجود علة خارجية عليا، أو سامية فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحي اللامادي Immaterial Substance ـ على نحو ما فعل «لوك» ـ مع أنه في بداية مذهبه كان قد قرر: إن هذا الجوهر ليس معنى، ولا مدركاً بمعنى. كما أن قبوله لوجود علية في العالم دليل على اعتماده على هذا المبدأ في حين أن التطور المنطقي لمذهبه التصوري الأسمى لا يسمح له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان «باركلي» يهدف إلى معرفة الحقيقة الإلهية وتفسير صدور الموجودات أو (المعاني) عنها، في حين أن مبدأ مذهبه يكون «المعاني» من منطلق الإدراك الحسي.

على أية حال لقد أراد «باركلي» أن يصل إلى تصور عن حقيقة الذات الإلهية فقال: إننا لا نرى المعاني في الذات الإلهية ـ أي نرى الأشياء بمقدار ما يمثلها في هذه الذات المعقولة على ما يرى «مالبرانش»[1] ـ لأن المدركات الحسية التي يحتفظ العقل بمعانيها معلومة من قبل في عقل الله اللامتناهي، ومحدثة بإرادته.

---

(١) نيقولا مالبرانش "Malebranche" (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) فيلسوف فرنسي وأحد تلامذة المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت المسيحي ومن هنا يصح القول عنه أنه كان فيلسوفاً كاثوليكياً متديناً. يذهب إلى أن الجوهر الإلّهي هو علة ما يحدث في العالم من حوادث. ويعرض «مالبرانش» في كتابه «البحث عن الحقيقة» لنظريته في المعاني والرؤية في الله عرضاً محكماً، ويحدد مفهوم هذه النظرية بدءاً من النفس الإنسانية التي تتم معرفتها بالموضوعات المتحدة بها إتحاداً مباشراً بحيث لا تدرك سواها. ويقصد «مالبرانش» بهذه المعاني Les)

٦ ـ الفعل الإلهي:

بعد أن أثبت «باركلي» وجود الله عن طريق آثاره وصفاته التي يلمسها العقل الإنساني في العالم المادي يرى أن الله فعال في خلقه، ومنظم للكون بمشيئته، ويمكن إجمال الفعل الإلهي ـ على ما يراه «باركلي» على النحو التالي:

أولاً ـ العقل الإلهي هو الذي يعرض المعاني، ونظامها في أذهاننا.

ثانياً ـ الإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بين هذه المعاني ـ إن لم تكن قد تسببت في إيجادها منذ البداية ـ.

ثالثاً ـ إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بإيمانها بدوام الله.

(Idees التي تعرف النفس عن طريقها حقائق الوجود كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه عليه الوحي من أمور العقيدة، وهذه المعاني تكون حاضرة في النفس حضوراً إبستمولوجياً فهي الموضوعات المباشرة لها وهي لذلك تتسم بطابع إلهي فعن طريقها يصبح الله حاضراً في نفوسنا على الدوام متحداً بها إتحاداً، وثيقاً من حيث أن كمال النفس يتأتى عن طريق الاتحاد بالله (Entretiens E 2, P 46) يقول «مالبرانش»: أن أي كمال تتحلى به النفس إنما يتأتى من معرفتها الحقيقة وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله ـ وعلى النقيض من ذلك ـ فإن ما يصيبها من نقص واضطراب في الأحاسيس والمشاعر إنما ينتج عن خضوعها للجسد (La Recherche Tome II P 172).

ويبرز لنا «مالبرانش» من خلال نصوصه مقدار الكمال الذي تحياه النفس في اتحادها بالله الذي تسمو بمعرفته إلى الحقيقة وتعشق الفضيلة، أما ما يعتريها من نقص فيرجع إلى الجسد الذي تتعلق به أحياناً لأنها حين ذلك لا ترى المعاني في الله الذي يحضر فيها حضوراً أبستمولوجيا. وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيراً وتنقية من شوائب الأهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن. ولا يتم هذا التطهير إلا عن طريق الانتباه Attention الذي يختلف عن الحدس الديكارتي العقلي متخذاً صورة صوفية تفقد فيها النفس إيجابيتها، وتصبح في موقف سلبي تتوجه بنية خالصة وفي انتباه تام يعتبر صلاة للنفس تتوجه بها إلى الله ليمنحها المعرفة التي تتم مباشرة بإشراق حضوري لا تجد فيه أي صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذج (Archetype) أزلية للموجودات ذات طبيعة إلَهية.

والنفس الإنسانية لا تكتمل بالمعاني إلا في حالة اتحادها بالله، فهو المحط، أو المدى الذي تشغله النفوس كما أنه يمثل الملأ (Espace) مكان الأجسام المادية فترى النفوس التي تنتشر في الملأ الإلهي المعاني في الله الذي ما أن تتحد به وترى المعاني حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة المثالي. والمعاني مثالية متقدمة في الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطوني على أفراده.

خلاصة :

هكذا نخلص إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية «لباركلي» نرى من خلالها الأثر الواضح لفكر «ديكارت» العقلي من جهة، ولآراء «لوك» التجريبية من جهة أخرى.

وقد كان موضوع «وجود العالم» ـ وهو اليقين الثالث من مراحل اليقين الديكارتي ـ هو المنطلق الأساسي لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها في ضوء العديد من التساؤلات عن وجود العالم المادي. وهل هو موجود حقاً أم غير موجود؟ وإلى أي حد يتمكن الإنسان من معرفته، وتحصيل أفكار يقينية عنه؟

وإذا كان الإنسان في بحثه عن «العالم» يحاول دراسة الوجود، بل يستلزمه البحث في المعرفة إلى الحدس خلال الوجود، ومحاولة استكناه خفاياه، ووضع نظرياته. فإن الكثيرين من المفكرين يخلطون بين مبحثي المعرفة، والوجود أثناء دراساتهم. والحق أن البحث في المعرفة يتسع ليشمل عدد من الموضوعات مثل: إمكان قيام المعرفة حدودها، وصحتها، والطرق الموصلة إلى اكتسابها، وطبيعة موضوعاتها التي تربط مبحث المعرفة بالوجود.

وقد تناولنا في نهاية هذا الفصل ـ في عرض موضوع وجود العالم عند «ديكارت» ـ دراسة طبيعة موضوعات المعرفة أي البحث في حقيقة موضوع المعرفة، فنتساءل هل هو موجود في الخارج، ومستقل عن الذات العارفة أي منفصل عن «القوى العارفة» على حد تصور الواقعيين. أم أنه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليون الذاتيون (التصوريون) إن موضوع المعرفة متعال يتجاوز نطاق الحس والتجربة على ما يذهب إليه أصحاب مذهب المثالية المتعالية.

استطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر على حد إيجاد مذاهب واقعية، أو تصورية منفصل كل منهما عن الآخر فحسب، بل خلقت اتجاهاً يجمع بين المذهبين الواقعي والتصوري على ما يظهر لنا عند أتباع مذهب الظواهر الذين يعتبرون أن الفكرة هي الواقع والتصور معاً فالموضوع ليس مستقلاً عن إدراكنا كما أنه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها، لكنه يتكون منهما معاً بصورة معينة.

الفَصْلُ السَّابعُ

وجُودُ اللّهِ

* **تمهيد**

١ ـ التصور الميتافيزيقي للإلٓه الديكارتي.

٢ ـ التيار اللاهوتي المستتر لفكرة وجود الله .

تمهيد :

بدأ «ديكارت» ميتافيزيقاه بتأمل الذات، ومحاولة استبطانها، وتمثلت هذه المحاولة في البحث عن فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما فيه، بحيث لا يكون هو علة هذه الفكرة، ولما وجد «ديكارت» بين أفكاره فكرة الله، فقد أيقن أنه ليس وحيداً في هذا العالم.

ولكن ما هي مميزات أو خصائص هذه الفكرة التي تنطوي عليها ذاته؟ - أي فكرة الموجود الكامل اللامتناه - وما هو مصدرها؟

يرى «ديكارت» أن هذه الفكرة تمتاز بالوضوح، والتميز، كما تحوي كل ما يتصور من كمال. أما مصدر هذه الفكرة فإنه يتساءل بصددها كثيراً فهو يقول: هل استنبطتها من نفسي؟ ويجيب: ولكنني موجود يشك ويتردد، كما أن الشك دليل النقص والعلم خير منه. فكيف إذن يستطيع إستحداث فكرة الكامل وهو ناقص؟. هل يقول أنها جلءت من الأشياء الخارجية؟ لكنها لا تخطر له كما تخطر له أفكار المحسوسات، والعالم الخارجي ناقص مؤلف من أشياء محدودة. وعلى فرض أنه يستطيع جمع فكرة إلى أخرى فلن يستطيع من مجموع هذه الأفكار الناقصة أن يؤلف فكرة عن هذا الكائن اللامتناهي.

ويذهب «ديكارت» إلى أن هذه الفكرة تتميز بالبساطة، ولا تنطوي على أي تركيب، أو تأليف، لأنها تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات، بحيث أنه لا يستطيع أن ينقص، أو يزيد فيها شيئاً.

ولما كانت هذه الفكرة ليست حادثة، ولا مصطنعة فهي لذلك فطرية بسيطة أولية.

وتتمثل الأفكار البسيطة الأولية في الفكر الرياضي. فكل ما يتصور بوضوح أنه حاصل على ماهية ما فهو حاصل لها، أو بمعنى آخر كل محمول متضمن في فكرة شيء ما فهو بلا شك صادق على هذا الشيء ذاته، ومثال ذلك على ما يقول «ديكارت»: «أننا لو تصورنا شكلاً هندسياً كالمثلث فأنني ـ في هذه الحالة ـ أكون متصوراً لماهية ثابتة ليست لها علاقة بذهني، ويتبع ذلك ألا يكون لي الحق في أن أزيد عليها، أو أنقص منها، ولما كنت أتصور مثلثاً، فإن ثمة فكرة تتبادر إلى ذهني عنه وهي أن زواياه تساوي قائمتين، وهذا ما يحدث بالنسبة لأية ماهية أخرى. وبالعودة إلى فكرة الله ـ الكائن الكامل اللامتناهي ـ وجدت أن فكرته تتضمن وجوده بالضرورة من حيث أن الوجود كمال. وإذا كان الكامل غير موجود لكان ناقصاً مفتقراً إلى موجد».

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن وجود الله لازم من فكرته ذاتها ـ أي من مجرد تعريفه ـ وليس في هذا القول أي وجه خطأ، من حيث أن الناس قد اعتادت أن تميز في نظرتها للأشياء بين الوجود والماهية. أما في حالة وجود الله فكيف يتسنى لهم فصل وجوده عن ماهيته؟ مع العلم بأن الكامل على الاطلاق هو الذي تحصل ماهيته على جميع الكمالات.

وهكذا تصبح فكرة الكائن الكامل اللامتناهي هي الفكرة التي تتضمن الوجود محمولاً ذاتياً؛ بما يستحيل مع ذلك فصله عن الماهية ـ كما لا يمكن فصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل على حد تعبير «ديكارت».

من خلال عرض هذه الفكرة السابقة يمكننا أن نتلمس دليل «ديكارت» الأول على وجود الله وهو ـ كما سبق أن فسرناه ـ مأخوذ من دليل القديس «أنسلم»، بعد أن أضاف إليه «ديكارت» فكرة أصالة وفطرية فكرة الله. ومن هذا الدليل الأول نرى أن «ديكارت» يحاول أن يدفع النفس إلى تأمل ذاتها، وسبر أغوار أفكارها، حتى يتسنى لها الوصول إلى فكرة الله، كما أنه يحاول تفسيرها من خلال حقيقتها الموضوعية ـ أي من جهة موضوعها الذي تمثله فحسب ـ كما يرى أن هذه الفكرة

معروفة للنفس بصورة طبيعية ويكفي لصدورها أن يحاول الإنسان التفكير في ذاته وما تنطوي عليه من نقص وشك وتناهي. . .

وعلى هذا النحو يقودنا التفكير المباشر في النفس وما تنطوي عليه من رفض وشك إلى التوصل إلى فكرة وجود الله، فتصبح فكرة هذا الكائن ماثلة بصورة طبيعية مع فكرة النفس عن ذاتها ووجودها ومرتبطة بها مباشرة.

ويتبع هذا الدليل الأول على وجود الله دليلين آخرين، محورهما ملاحظة النفس أيضاً والتفكير فيها. ففي الدليل الثاني يحاول الفيلسوف أن يسبر غور نفسه لكي يصل إلى علة وجوده وحفظه في كل لحظة من لحظات الزمن.

ويرى «ديكارت» أنه لما كان هو ذاته ليس علة وجوده، فينبغي عليه البحث عن هذه العلة، إذ لا يمكن أن يثبت وجوده، أو يبقى ويستمر دون علة، وحيث انه موجود في الزمن (وهذا الوجود الزمني مكون من لحظات متتابعة منفصلة الواحدة منها عن الأخرى. ، فوجوده في اللحظة الحاضرة لا الحالية) كان من الممكن ألا يكون حيث أنه لا يستتبع ضرورة وجوده في لحظة تالية، ومن جهة أخرى فإن والديه ليسا هما سبب وجوده - إنهما ليسا أكثر من مناسبتين لميلاده فحسب، ولا يقدران على حفظه لحظة واحدة بعد هذا الميلاد. ثم لا داعي للبحث عن علة وجودهما حتى لا ينطلق إلى سلسلة من المعلولات، والعلل يقول الفيلسوف: «فيجب أن نتوقف عن البحث في سبب وجودي (في لحظة وجودي) الآن وحسب، ويتساءل في التأمل الثالث: «وأني أتساءل إذن ممن استفدت وجودي؟ قد أكون استفدته من نفسي، أو من أبوي، أو من علل أخرى أقل من الله كمالاً، فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه، بل ولا كفؤاً له»[1] والدليل الثاني على وجود الله ميتافيزيقياً يقوم على وجود النفس، أو تأمل وجودها وهو في ذلك يشبه الدليل الأول - فيقين الفيلسوف بوجوده، وبما ينطوي عليه هذا الوجود - أو هذه الذات - من كمال ونقص، من حقيقة، وخطأ، من وجود وعدم، إنما يعد إثباتاً لوجود الله الكامل الحق المتسامي اللامتناهي. وعلى هذا النحو الذي يكتشف فيه الفيلسوف

---

(١) ديكارت: عثمان أمين، التأمل الثالث، ص ١٥٧.

احتواء ذاته أو وجوده على هذه الفكرة، يصل إلى الدليل الثاني على وجود الله التام الكامل اليقيني.

أما الدليل الثالث على الوجود الإلّهي، فقد توصل إليه «ديكارت» عن طريق استخدام التفكير الرياضي، والتوصل منه إلى يقين بوجود الله مماثل ليقين الرياضة، على اعتبار أن جميع الأفكار بما فيها فكرة الكائن الكامل، هي أفكار تتعلق بطبائع ثابتة، حقيقية، أي بطبائع تتميز بالضرورة الداخلية، فنحن نجد أن الأفكار الرياضية تتمايز واحدة منها عن الأخرى بطبيعتها الخاصة، وكذلك الحال بالنسبة لفكرة الكائن الكامل فهي فكرة لطبيعة ثابتة، حقيقية، لها ضرورة معينة خاصة تميزها عن الطبائع الرياضية، فما هي الفكرة التي تميز طبيعة، وضرورة هذا الكائن الكامل الذي لدينا فكرة عنه عن جميع الطبائع الرياضية التي لدينا عن كل واحدة منها فكرة واضحة متميزة.

إن «ديكارت» يرى أن الطبيعة التي تتمايز بها فكرة الكائن الكامل أسمى، وأعظم من أي طبيعة تتعلق بالأفكار الرياضية، فهي فكرة تتميز تماماً عن غيرها من الأفكار الرياضية لأن ماهيتها لا تنفصل عن وجودها، فهي فكرة تقتضي الماهية والوجود، وهذا ما لا يحدث بالنسبة لأية أفكار أخرى.

وجدير بالذكر أن لهذه الفكرة ضرورة تفرض وجود موضوعها علينا، تماماً كما يكون من الضروري أن نقول عن تصور المثلث أنه شكل هندسي، ذو زوايا ثلاثة متساوية في مجموعها لقائمتين، فنحن عندما نتصور ـ وجود المثلث، يتقرر علينا بالضرورة الاعتراف بأن زواياه مساوية لقائمتين، وكذلك الحال بالنسبة لفكرة الكائن الكامل، فالتفكير فيه يعني التفكير في ماهيته، ووجوده في نفس الوقت، فالكائن اللامتناهي فكرة مفطورة عليها النفس لطبيعتها وضروريتها.

وهكذا يبرز لنا موقف النفس للمرة الثالثة من خلال البرهنة على وجود الله، فهذا الوجود النفسي يعد هو المحور الأساسي في البرهنة على وجود الله لعدة أمور هي: -

أولاً: إن التأمل في النفس، وإثبات احتوائها على فكرة الكمال يفيد وجود فكرة الله الكائن الكامل اللامتناهي.

ثانياً: إن تأمل الذات، وسبر أغوارها يؤكد انطوائها على النقص، والشك، والتناهي، والعجز مما يؤيد وجود خالق وهبها كمالاً ووضع فيها فكرة الكامل اللامتناهي.

ثالثاً: إن تأمل الذات، وممارسة الفكر الرياضي يجعلها قادرة على تصور فكرة وجود الطبائع السامية، كفكرة الله التي يتضمن موضوعها محمولها، فالتفكير في موضوع الله يعني التفكير في ماهيته ووجوده في نفس الوقت.

وهكذا يتضح لنا دور الألوهية في البناء الميتافيزيقي للمذهب فهي تعد اللبنة الأولى التي أثبت بها وجود الذات، ثم انطلق منها لإثبات وجود الجوهر الإلّهي. ثم وجود العالم الطبيعي المؤسس على قوانين الآلية الميكانيكية.

فكيف إذن أكدت الألوهية - الوجود الإلّهي - وجود الأنا؟

لقد حاول «ديكارت» إثبات وجود الذات عن طريق الفكر - تطبيقاً لمبدأ الكوجيتو - «أنا أفكر فأنا إذن موجود» وكان عليه أن يحاول الخروج من مأزق الدوران حول الذات، والفكر، فلم يجد سوى فكرة الله سنداً يخرجه من دائرة الكوجيتو المنغلقة على نفسها، لا يعني ذلك أن وجود الله أصبح وسيلة للخروج من هذا الموقف المنغلق فحسب، بل أصبح إثباتاً لوجود الكائن الكامل اللامتناهي من جهة أخرى باعتبارها فكرة طبيعية تنطوي عليها النفس المتناهية الناقصة.

١ ـ التصور الميتافيزيقي للإله الديكارتي:

الله عند «ديكارت» هو المبدأ الأول، الموجود بذاته ـ علة ذاته ـ ومعنى ذلك أنه ليس له من علة سوى ماهيته، في حين أن الأشياء المخلوقة ـ لا توجد بذاتها بل تفتقر إليه في وجودها من حيث هو علتها، وأصل وجودها. وهو بذلك التصور يكون خالقاً، كاملاً، متسامياً. ومبدأ أولياً لا يخضع لأي ضرورة بل يتميز بحرية مطلقة في خلقه.

والله ـ حسب تعريف «ديكارت» ـ «هو الكائن الكامل اللامتناهي الواحد الأزلي، الدائم المستقل بذاته ذو الإحاطة في العلم، والقدرة منبع الحق، والخير، مبدع الأشياء جميعاً الحائز على جميع الكمالات».

والخلق متميز عن الله، وليس تجلياً ضرورياً لكنه «محدث» بإرادته، بل هبة من هباته الحرة.

وهكذا يبدو تعريف «ديكارت» لله متوافقاً مع فكرة الله الواردة في الأديان باعتباره، كاملاً واحداً أزلياً خالقاً، مختلفاً تماماً عن الإله الذي تصوره «سبينوزا» (Spinoza) وتأدي به إلى مذهب وحدة الوجود حيث يذهب فيه إلى أن العالم ليس إلا مجموع الأحوال المختلفة المتعددة التي يتجلى الله عليها، وهو يعد جوهرها الواحد الذي لا يتعدد.

أ ـ تصور الإله الديكارتي بين تصور الجوهر الواحد عند «سبينوزا»، والموناد الأعظم عند «ليبنتز»:

سبق أن أشرنا إلى أن التصور الديكارتي للإله يكاد يكون هو عينه التصور

الديني فهو يقول عن الله: إنه المبدأ الأول الأعلى خالق العالم.

وفي هذا الموضع نود أن نعقد مقابلة بين تصوره لله ميتافيزيقياً، ودينياً وبين تصوري: «سبينوزا» وما تأدى إليه من وحدة وجود، والتصور الديني المسيحي للإله عند «ليبنتز» (الموناد الأعظم) وسوف نحاول إلقاء الضوء على فكرة «سبينوزا» عن وجود الله من جهة، وتصور «ليبنتز» للموناد الأعظم من جهة أخرى في مقابلة تحليلية بين تصوريهما وتصور «ديكارت» عن وجود الله.

ب - الإله الأسبينوزي، ومذهب وحدة الوجود:

يعد «سبينوزا»[1] Spinoza (١٦٣٢ - ١٦٧٧) أول فيلسوف سعى لهدم النظرة الغائية للعالم، ولذلك فقد رفض القول بوجود عالم آخر يعلو هذا العالم الذي نعيش فيه، كما استبعد فكرة التعالي، ونظر للطبيعة نظرة شاملة (كنظام على واحد)، وبذلك وضع الطبيعة ككل بما فيها الإنسان كوحدة شاملة حل بها محل عالم العقل، والمادة، فلا يوجد إلا جوهر واحد فقط هو «الطبيعة» وهذا ما عبر عنه «سبينوزا» في الباب الأول من كتابه الرئيسي الأخلاق حيث بدأ من تصور الجوهر Substance مبرهناً على أن الواقع في كماله المطلق هو الجوهر الوحيد[1]، ويعني به الله أو الطبيعة. وله صفتان هما الامتداد (المادة)، والفكر، وفي تصوره لا يوجد فكر بغير مادة، ولا مادة بغير فكر. والكون في مذهبه كل معقول، وليس مادة جامدة تكون نتاج لخالق خارجي، لكنها كون حي يخلق نفسه بنفسه فالفكرة الأساسية عنده هي أن هذا الكون مخلوق بفضل نفسه، فهو لا يحتاج ولا يمكن أن يحتاج إلى شيء غيره ليبرر وجوده إنه علة نفسه، وعلى هذا النحو فالكون هو الجوهر

---

(١) ولد في أمستردام من أبوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد في البرتغال في نهاية القرن السادس عشر، وكانت أسرتهما قد انحدرت أصلاً من إسبانيا، تعلم سبينوزا الإسبانية والبرتغالية

كما تعلم وهو في سن الثامنة عشر اللاتينية ودرس مؤلفات كوبرنيق، وجاليليو، وكبلر، وهارفي، وهويجنز، وديكارت على يد معلم هولندي يدعى فان دي أند. وكان قد درس التلمود وكتب موسى الخمسة من قبل.

وكانت الجالية اليهودية في هولندا تتمسك بالدين حتى لا تتسبب في اضعاف جبهتها إذ ما بدر منها ما يشير للإباحية، أو الإلحاد، وقد كونت هذه التربية الدينية عند «سبينوزا» ملكة =

العالمي الوحيد. ويعتقد أن «سبينوزا» قد تأثر «ببرونو»[1] في هذا الصدد.

وهكذا تختلف نظرة «سبينوزا» عن نظرة اللاهوت العادية بعد أن صرح بأن الله والطبيعة لا يمثلان أصلين مختلفين. ولذلك فقد أثارت آراؤه ثورة رجال الدين في عصره باعتبار أن مذهبه يؤدي إلى الإلحاد. يقول هنري مور في مناسبة وحدة الوجود: «إنه طبقاً لمذهب «سبينوزا» الذي يرمي إلى تطابق الله والطبيعة فإن الأحجار والرصاص والوحل والسماد تكون هي الله من حيث أنها أشياء مادية فياله من فيلسوف ملحد[2].

وهكذا يخالف «سبينوزا» في هذا التصور سائر المذاهب الفلسفية السابقة عليه حين يذهب بقوله إلى التطابق بين الله والطبيعة؛ فقد ساوى بين فكرة الله وفكرة الطبيعة في مجموعها ـ وجعل الامتداد صفة من صفات الله[2]، وبذلك فقد خرج عن ثنائية ديكارت عندما أكد بهوية ما تنطبق عليه صفة الامتداد مع ما تنطبق عليه صفة الفكر (وليس كما تصور ديكارت من وجود جوهرين منفصلين والبحث

= النقد تجاه الكتب الدينية فبدأ في نقد التفسيرات المتواترة للإنجيل.

نفر الفيلسوف من جماعته اليهودية بعد رفضه الانضمام لهم، واهتمامه بالنقد الديني وعمل في صناعة صقل العدسات في أحد ضواحي أمستردام. كما غير اسمه من «باروخ» وهو اسمه العبري إلى الاسم اللاتيني «بندكت» وقام في تلك الأثناء بتأليف رسالته الهامة «رسالة موجزة في الله، والإنسان وسعادته». ثم كتب رسالة في إصلاح العقل في عام ١٦٦١ م. حاز «سبينوزا» شهرة واسعة إلى حد أنه قد تألفت جمعية لدراسة كتاباته.

عرض عليه أن يشغل كرسي أستاذ للفلسفة بجامعة هيدلبرج، غير أنه رفض حتى يتسنى له استكمال بحثه في «الأخلاق» ثم، رسالة في اللاهوت، والسياسة، التي كان الدافع لكتابتها ثورة الشعب الهولندي ضد الحاكم بسبب هزيمة الأسطول الإنجليزي للأسطول الهولندي، وما ساد المجتمع من فساد وإباحية تأدت به إلى توضيح وجهة نظره من الفكر الحر، واللاهوت لكنه لم يسلم من محاربة رجال اللاهوت وحقدهم المرير لهذا الموقف الحر الجرىء وحاول «سبينوزا» بعد أن عاد إلى أمستردام نشر كتاب «الأخلاق» ولأسباب تتعلق بتحريم نشره عدل عن هذه الفكرة، وعمل بقواعد اللغة العبرية، كما قام بترجمة العهد القديم إلى اللغة الهولندية.

توفي عن عمر يناهز الخامسة والأربعين بعد حياة حافلة بالعلم والحماس والثورة.

(١) Joachim, Harold H: A Study of the Ethics of Spinoza Oxford 1901 P.14.

(٢) برونو Bruno (G) (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) ثائر عظيم تنقل بين البلاد وتنقل من عقيدة إلى أخرى، =

عن وسيلة للجمع بينهما) كما أنه لا يرد أحد الجوهرين للآخر ذلك لأن كل من الفكر، والامتداد له كيان مستقل، ولو أن سبينوزا أكد على انفصال الجوهرين كما هو الحال عند ديكارت لتغير نظام فلسفته كلية فصفة الامتداد المنسوبة إلى الله مغايرة بلا شك لنفس الفكرة المنسوبة إلى الأشياء الجزئية غير أن الله هو صفة الامتداد المطلقة التي يتصف بها النظام الكلي للأشياء، فمادية الله عنده تعني النظام الكلي للأشياء» أو نظام الطبيعة ككل.

وتتصف فكرة الله في فلسفة «سبينوزا» بصفتين هما: الفكر والامتداد - تتعلق صفة الفكر، أو العقل «بالطبيعة الطابعة Natura Natura ta أما الطبيعة المطبوعة Natura Naturans ، فإنها تتعلق بصفة المادة (الامتداد). وسمة صفة الامتداد أنها لا بد وأن تظهر في أحوال أو ظواهر تتقوم بشيء آخر وتتصور به، فليس الامتداد ذات معنى كلي مكتسباً بالتجريد من الأجسام، ولكن الأخيرة أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول[1]، لأنها ذاتها أحوال للامتداد نتصورها به ولا نتصوره بها، وجدير بالذكر أنه لا يوجد ثمة تمايز حقيقي بين الأجسام وما يبدو لنا فما هو إلا تمايز عرضي حالي ناشىء عن أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجساماً.

أما صفة الفكر فإنها تتعلق بالأفكار، والمعاني، وهي صفة أو حال تحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة وهذا الحال هو العقل أو فكرة الله التي هي معلول مباشر للصفة الفكرية الإلهية اللامتناهية[2] فهي كالقوة الروحية الباقية، كما هي إلى الأبد في الطبيعة كما تبقى الحركة إلى الأبد في الامتداد أيضاً، وما يصدق على أحوال الامتداد، يصدق على أحوال الفكر، ويمثل ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد[3].

= قضت عليه محاكم التفتيش بالقتل بعد أن صرح بمذهبه في وحدة الوجود، العقل والمادة عنده ورؤية العقل في المادة والمادة في العقل. يعد من أبرز ممثلي الفلسفة في عصر «النهضة» ومن أكثرهم تمرداً وشغفاً بالكون الجديد.

(١) Hoffding, Harold, A History of Modern Philosophy P 315.

(٢) Joachim, Harold, H: Astudy of the Ethics of Spinoza Oxford 1901 P. 39.

(٣) Ibid. Darbon, Andre; Etudes Spinozistes P. U. F. Paris 1946. P 119.

(٤) Brunschvicg, Leon: Spinoza et ses Contemporains P. U. F Paris 1951 P 71.

والحق إنه إذا كان من طبيعة الموجود الكائن المفكر أن يكون معاني مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة، آتية من كوننا جزءاً من موجود مفكر وأن عقلنا مكون من معاني ذلك الموجود حيث يبدو بعضها كاملاً والآخر ناقصاً.

وتنبثق أخلاق «سبينوزا» من نفس فكرته عن وحدة الله والطبيعة أو النظام الكلي للأشياء، فالخير، والشر يعدان مظهراً من صفات اللامتناهي، والنقص الموجود في العالم ما هو إلا مجرد أشياء نتجت عن نظراتنا الجزئية للكون.

وهكذا يبدو مذهب «سبينوزا» منطوياً على اتجاه في «وحدة الوجود» وإن كان هو ذاته قد رفض هذا الاتجاه في بعض مؤلفاته وفسر مذهبه بحضور الله في الطبيعة التي لا تنفصل عنه من حيث أنه لا انفصال عن اللانهاية. لكن معظم الآراء تؤيد اتجاهه إلى هذا المذهب في «التوازي» يقول «هامبشير»: «إن الأساس المنطقي لنسق «سبينوزا» يوجد في تصور الطبيعة أو في مجموع الأشياء كجوهر وحيد فريد. . فإذا سألنا عن العالم؟ فإنما نعني به الطبيعة ككل أو مجموع الأشياء»[١].

ويذهب «سبينوزا» إلى تدعيم فلسفته العقلية واكتشاف الخير الحقيقي، والحب الإنساني من خلال تصوره عن فكرة الجوهر اللامتناهي، ويبرز إيمانه بالعقل في نصوصه التي ضمنها كتابه «الأخلاق» فيقول: «إن الله يحب نفسه بصورة عقلية ذهنية لا حد لها»[٢].

وواضح من النظر في نسقه الفلسفي أنه لم يترك مجالاً للحرية الإنسانية، ولا للثواب أو العقاب أن الإنسان يترقى فيتحد بالجوهر الإلهي بقدر محدود، أو بالمعرفة (الحب العقلي) كما أطلق عليه إسم «حب العارفين» الذين استحقوا أن يتجاوزوا مرتبة الأعراض إلى الجوهر الأبدي المطلق حيث يتجردون فيه من التجزء، والانفراد وهو يشير إلى مثل هذا الاتجاه الصوفي في الجزء الأخير من كتابه الأخلاق.

---

(١) Hampshire, Stuart: Spinoza, London White Friars Press 1rd 1962.

(٢) Spinoza, L'ethique: par Roland Caillois France 1910, Proposition XXXV P 364.

وبذلك يتناقض في هذا الموضع مع ما ذكره في بداية هذا الكتاب.

وعلى الرغم من أنه قد بدا مادياً في الجزء الأول من كتابه الأخلاق عندما وصف الله بأنه (النظام الشامل للأشياء) أو عندما وصفه بالمادة إلى جانب الفكر فإن الأخلاق تظهر لنا في جزئها الأخير (النصف الثاني من الجزء الأخير) في ثوب روحاني خالص ذلك عندما يجعل «سبينوزا» من الله ملاذاً للإنسان، وموضوعاً للحب والثقة، ودواء لعلل النفوس.

وهكذا تبدو فلسفة «سبينوزا» في هذا الموضع مصطبغة بصبغة روحية خالصة بعد أن أنكر في فلسفته كلية غائية الحوادث الطبيعية وبعد أن حذر الناس من تشبيه الآلهة بالإنسان، وأجاز الحتمية، ونفى أي وجود مطلق للقيم في عالم الواقع، فإذا به في النهاية يتناقض مع نفسه في فكرة (الحب الإلهي)، والخلاص والأزلية والبركة وسعادة الإنسان. يقول في موضوع الحب الإلهي «إن حب الله لا متناهي ومن ثم فإنه يتصف بكل كمال الحب، وإذا كانت السعادة، تعنى بلوغ قدر من الكمال فإنها يجب أن تمس النفس وهي موهوبة بالكمال ذاته»[1].

ويرى «سبينوزا» أن حب الإنسان لله أبدي، ووسيلة لسعادة النفس التي تستقي كمالها من كماله فتشعر بالسعادة الأبدية وسعادة الروح الإنسانية هي دائماً في الشعور بأنها موهوبة بالكمال الإلهي الذي تحصل عليه بحب الله.

والحب الأبدي هو الحب العقلي وهو ضرب من الحب الراسخ الكامل لا شيء يزعزع من قوته في الطبيعة، ولا يقلل من شأنه لأنه مستمد من حب الله لنفسه ذلك الحب اللامتناهي العظيم، يقول «سبينوزا» في موضوع هذا الحب: «لا يوجد ثمة حب أبدي سوى الحب العقلي الأبدي»[2] كما أنه لا يوجد في الطبيعة ما يضاد هذا الحب، أو يلغى وجوده»[3].

---

(١) Spinoza: L'Ethique P 363.

(٢) L'Ethique: Corollaire P 364.

(٣) Ibid, Proposition XXXVII P. 367.

الفكر الأسبينوزي بين الفلسفة والدين:

يعد «سبينوزا» من الفلاسفة العقليين الذين، جاهدوا في سبيل تحرير العقول من خرافات اللاهوت، وأول من ميز بين الفكر الفلسفي العقلي، والحقائق الدينية. يقول «هامبشير» في هذا الموضوع:

«كان التمييز بين الصدق الديني، والحقيقة الفلسفية من أعظم اهتمامات «سبينوزا» بعد الميتافيزيقا»(١).

وقد عبر «سبينوزا» عن آرائه الحرة الجريئة في «البحث اللاهوتي السياسي» دون ارتباط بشخص ما أو قضية معينة، بل كان هدفه هو الوصول إلى الحقيقة في ذاتها.

ويهدف الفيلسوف من بحثه السابق إلى بيان التقابل بين الفكر الديني والفلسفة وما يترتب على ذلك من نتائج، والإشارة إلى حرية الفكر، وضروويته لسائر الناس، وإنه لا ينبغي على السلطة مهما علا شأنها أن تحد من حرية الفكر، أو تعوق النظر العقلي، يقول «سبينوزا»: «.. إن السلطة التي تمنح نفسها حق السيطرة على العقول إنما تتصف بالظلم والتعسف من حيث أنها تفرض على رعاياها ما يتعين عليهم قبوله على أنه حق، وما يتعين عليهم رفضه على أنه باطل»(٢).

ويهدف سبينوزا»من التمييز بين اللاهوت ،والفلسفة إلى عدم الخلط بين الظن واليقين كخطوة للقضاء على اللاهوت ،والاعتماد على الفلسفة اعتماداً كلياً باعتبارها وسيلة لإثبات حرية الفكر التي يجهلها اللاهوت، ويقصد بذلك أن يكون الإنسان حراً في إيمانه، فيعود للكتب المقدسة السماوية عودة المتيقن الواثق من إيمانه، المخلص في شعائره، ذلك أن الإيمان يتطلب من التقوى أكثر مما يتطلب من الحقيقة، ويعبر «سبينوزا» عن هذا الرأي في قوله: «إن كل فرد مسؤول عن تكييف عقائده في الإيمان وتفسيرها على قدر فهمه الخاص بحيث يسهل عليه الاقتناع بها

---

(١) Ha: Pshire, Stuart: Spinoza P 203.

(٢) Spinoza: a Political Treatise. T, R, H. Melwes New York Ch XX P. 257.

دون تردد، وبقلب صادق حتى تصبح الرغبة في طاعة الله صادقة مخلصة»[1].

وتبرز من خلال هذا النص رغبة الفيلسوف الصادقة في الدعوة إلى الحرية العقلية في سبيل الإيمان بالدين، والتصديق به، ومن ثم فهو يدعو للعمل لا الحجج حيث يقول: «أفضل المؤمنين ليس هو الذي يعرض أفضل الحجج، بل هو الذي يقدم أفضل أعمال الصدق والإحسان»[2] وهذا دليل على أن ممارسة عمل الإيمان أفضل بكثير من رفع الشعارات التي ـ كانت ترفعها الكنيسة وقتذاك[3].

وعلى هذا النحو يدعو «سبينوزا» لحرية الرأي، والتفلسف والجدال،، وعدم قبول أي فكرة ما لم تمحص وتكون مقبولة من العقل فالفلسفة لا تمثل خطراً على الدولة، لعل القضاء عليها ضياع للسلامة والتقوى وهذا الموضوع الأساسي الذي كان يهدف إليه «سبينوزا» من رسالته في اللاهوت والسياسة. فهو يدافع فيها عن الدين الحق أي عن الإيمان، الذي يضمن للفرد الحرية التامة، وهو يشير إلى ذلك بقوله «يضمن الإيمان للإنسان الحرية الكاملة في التفكير في أي موضوع يريده ـ وهو في هذه الحرية ـ لا يدين إلا الذين يدعون للعصيان والكراهية، والغضب فهم خارجون على الدين، ودعاة للفتن»[1].

---

(١) Spinoza: Political Ch XIV P. 188.

(٢) Ibid.

(٣) ينادي «سبينوزا» بحرية الإيمان، وأنه عمل يتعلق بإرادة الاقتناع، واليقين في الإنسان ولا ينبغي له أن يكون مفروضاً على الشعب من أي جهة عليا، وربما كانت روح الفيلسوف العصرية هي سبب ذلك الموقف الذي دعا إليه، فقد شب وسط جو من الحرمان الكنسي والاضطهاد نتيجة سيطرة الكنيسة، والآراء الدينية على العامة، وإخضاعهم لآراءها وتعاليمها الدينية دون أن يترك لهم حرية النظر أو المناقشة، وعلى هذا الحال تلاشى الدين الحقيقي ولم يبق منه إلا العبادة الخارجية الظاهرة التي أصبحت في مفهوم العامة أقرب للتملق، والتوصل للسلطة أكثر منها عبادة لله، كما أصبح الإيمان مجرد تصديق أعمى بأوهام الحكام.

وهكذا أصبح الدين مجال فسيح للبدع الإنسانية، والخرافات التي صدقها العامة واعتبروها تعاليم سماوية (إلهية) يرسخون تحت سلطانها، ويصدقونها بدافع الخوف والعقاب. وبذلك أصبح الدين وكما دعا إليه رجاله مدعاة للنفاق، كما كان العجز، والوهم، والخرافة من أسباب الوقوع في تقديس موجود متعال على الطبيعة آمن به عامة الناس بالعاطفة لا بالعقل.

وهكذا يصبح الإيمان ـ على ما يرى «سبينوزا» ـ هو الذي يكفل للفرد حريته الفكرية لا الخضوع لسلطة كنيسة حاكمة تدعى الإيمان الظاهر وهي لا تؤمن في حقيقة أمرها.

وينقد «سبينوزا» المسيحيين الذين يفتخرون بإيمانهم وبما تنطوي عليه ديانتهم من حب، وسعادة، وسلام، ووفاء لجميع الناس وهم في الوقت عينه يشوهون مبادىء هذا الدين بما تحمله قلوبهم من عداوة، وخبث، وهكذا يضيق مجال ممارسة أفعال الإيمان حتى يصل إلى حد أن تصبح العقيدة غير معروفة إلا من خلال ممارسة شعائر الفرد لحياته الاجتماعية داخل الكنيسة، أو من مظاهر ملبسه الخارجية، أو معتقداته. وإلى هذا الحال يشير «سبينوزا» بقوة، وجرأة في قوله: «انقلب الحماس لنشر الدين إلى شهوة وطموح وتحولت الكنائس إلى مسارح لا يسمع فيها الفرد علماء الدين، بل الخطباء الفصحاء الذين يرغبون في إثارة الإعجاب بهم أكثر من تعليم الناس»[1].

وهكذا يحاول «سبينوزا» إبعاد الدين عن تأثير السلطة السياسية، أو عن الدولة. وهذا الموقف ينطوي على دفاع عن أصالة الدين، تخليصاً له من الشوائب، والخزعبلات، وتبريئاً من النوايا الذاتية، والمصالح الشخصية التي يستخدمها أصحاب السلطة لإخضاع الشعب، والتأثير على العامة عن طريق المظاهر الدينية فحسب.

ونحن نلتمس من هذا الموقف الذي يجنب الدين مشاكل السياسة ويبرءه من الأوهام، والمظاهر، ويخلصه من الخرافة مدى الفارق الذي يفصل بين موقف «سبينوزا»، وموقف فلاسفة العصر الوسيط، الذين حاولوا القيام بالتوفيق بين الفلسفة، والدين بإخضاع الفكر للوحي، أو الأخير للأول في محاولة للمزج بينهما.

والموقف «الأسبينوزي» تجاه الدين ينطوي برمته على الفصل بين حقائق الوحي (اللاهوت)، وبين الاتجاهات العقلية، وقضايا المجتمع السياسية التي

---

(١) Spinoza: Political P 7.

تتبناها الآراء الحرة، وتدافع عنها بالحق أو الباطل.

والحق أن موقفه في «رسالة في اللاهوت والسياسة» لا يخرج عن موقف يدعو بحزم وجرأة إلى تخليص الدين من كل ما يعلق به من شوائب الحكم السياسي من خرافة، وشعوذة بغرض السيطرة السياسية.

وقد عبرت ميتافيزيقا «سبينوزا» عن مذهب في «وحدة الوجود» ومع هذا الاتجاه الذي «جعل كل ما يوجد إنما يوجد في الله، ولا يمكن أن يوجد أو يتصور شيء دون الله»[١] كرس الفيلسوف الثائر نفسه للدفاع عن أصالة الدين، وتخليصه من المظاهر والشعارات التي لا تمس جوهره، وأصالته.

فهو يذكر صفات الله في بحثه السياسي على النحو التالي:

١ ـ يوجد إله واحد.. موجود، خير، ورحيم بصفة مطلقة.

٢ ـ هذا الإله واحد حاضر في كل مكان، ويرى كل شيء.

٣ ـ هو الحق والقدرة المطلقة على كل شيء، يفعل ما يشاء بمشيئة مطلقة.

٤ ـ تتمثل عبادة هذا الإله، وطاعته في العدل والإحسان أي حب الجار.

٥ ـ لا يتم خلاص هذا الإله إلا لمن أطاعه بينما ينتهي من تسيطر عليه لذاته.

٦ ـ يغفر الله لمن يتوب عن ذنبه والبشر جميعاً خطاؤون[٢].

جـ ـ الوجود الإلهي بين «ديكارت» و سبينوزا»:

بعد أن عرضنا بصورة مختصرة لمذهب «سبينوزا» بصفة عامة ولتصوره عن الإله الذي يساوي الطبيعة. فهل يوجد ثمة مبرر للاعتراف به واحداً من فلاسفة المدرسة الديكارتية، أو ممن تابعوا ديكارت على مذهبه وتأثروا به إلى حد كبير؟

إن فلاسفة «المدرسة الديكارتية» أو من تابعوا ديكارت على مذهبه هم الذين تأثروا بفلسفته ومنهجه، فنحن نجد أن «مالبرانش» قد حذا حذو ديكارت في

---

(١) Political. T, Chp XIV P 189.

(٢) Ethique, 1, 15.

مواضع كثيرة من فلسفته ، وإن كان منطق مذهبه قد تأدى به إلى نظريته عن «الرؤية في الله» فإن ذلك لم يكن يحدث إلا تحت تأثير كبير لفكر ديكارت عليه ، تشهد بذلك مؤلفاته التي عبر فيها عن مقدار التأثير الديكارتي عليه في منهجه ومذهبه ، كما أن بسكال» كان قد أخذ نصيبه كاملاً من مذهب ديكارت ، وإن كان قد اتجه وجهة لاهوتية أسوة بسلفه «مالبرانش» إلا أنهما على أي حال لم يضعا الله في الطبيعة ، ولم يتأديا إلى مذهب في «وحدة الوجود» على نحو ما انزلق إليه «سبينوزا» بمنطق مذهبه .

وسوف يطالعنا لبينتز بعد ذلك بفكر مسيحي من الدرجة الأولى في تصوره عن «المونادالأعظم» ، وفي مذهبه عن «سبق التوافق الأزلي» . أما «سبينوزا» فسوف نبرز فيما سيأتي أوجه الاختلاف بينه ، وبين ديكارت الذي اتفق عليه كل من «هوفدنج» و «هامبشير» حيث يقول الأول : «لم يكن «سبينوزا» ديكارتي على الإطلاق ، لكنه تعلم الكثير من «ديكارت» واستفاد من كثير من أفكاره ، كما استخدم مصطلحاته الفلسفية إلى حد ما»[1] ، أما «هامبشير» فقد وافق «هوفدنج» في هذا الرأي إذ يذهب بقوله : «هناك فرق كبير بين «سبينوزا» و «ديكارت» ومن ثم ينبغي علينا ألا ننظر إلى الأول على أنه تابع للثاني كما كان ينظر إليه من قبل لأن النظر إليه على هذا النحو يعني إساءة فهمه ، وتحريفه»[2] كما يقول «هامبشير» أيضاً : «إننا لا ينبغي أن ندرج فلسفته تحت أي عنوان خاص باعتباره تطوراً للديكارتية ، أو لأي نسق سابق من الفكر لأن «سبينوزا» تجنب الإنساق الجاهزة . . والحق أنه ما من معاصر أحس بعظمة «سبينوزا كفيلسوف بقدر ما أحس ليبنتز الذي تصوره عظيماً في مذهبه ، ونتائجه ، وأثره الذي جعله يقف متفرداً بالنسبة للفلاسفة الأوربيين»[3] .

أما «هيجل» Hegel فقد أثبت ديكارتيته في بحثه الخاص عنه حيث قال : « . . . أن «سبينوزا» قد سار بالمبدأ الديكارتي حتى آخر نتائجه المنطقية»[4]

---

(١) Haffding: A History of Medern Philosophy Vol (1) P 296.

(٢) Hampshire: Sponiza, London 1962 P 21.

(٣) Ibid, P 28.

(٤) Hegel. F: Lectures on the History of Philosophy P 252 Vol III.

ويذهب إلى تأكيد عظمة مذهبه، وقوته في قوله: «إنك لن تكون فيلسوفاً إلا إذا درست «سبينوزا» أولاً.

وعلى هذا النحو تتباين الآراء حول فلسفة «سبينوزا». . . ونتائجها، لكن ذلك لا يدحض من قيمتها كفلسفة كبرى كان لها أثرها على الفكر في القرن السابع عشر. ولا أحد ينكر أن هذا النسق قد أول وحرف، ونال من التقدير والإعجاب بقدر ما نال من السخرية والاحتقار.

وجدير بالذكر أنه قد نظر «لسبينوزا» باعتباره ملحداً لأنه ينكر العناية الإلهية، والعلل الغائية، ولا يعترف بما لله من حرية واختيار بل يقول بالضرورة، كما أنه يرفض الكتب المقدسة وآياتها، وينادي بمذهب «وحدة الوجود» الذي لا يترك للإنسان شيء بجانب الله. ويرى البعض الآخر أنه مؤمن، موفق بين الفلسفة، والدين، ومن ثم فقد ظل مذهبه في هولندا على صورة حركة دينية، وسعى رجال الدين لنشر آرائه في السعادة والحياة الأزلية بأسلوب سهل يناسب العامة. كذلك رأى آخرون أنه شوه المذهب والأفكار الديكارتية وعدل عنها. ويرى مناقضون لهم أن «سبينوزا» قد استقى فلسفته متأثراً بالمذهب الديكارتي.

وسوف نحاول في هذه المقارنة التالية أن نبين وجوه الاختلاف بين ديكارت وسبينوزا» قبل أن ننتقل لعرض موقف ليبنتز من الوجود في ضوء المذهب الديكارتي.

فمن المعروف أن «ديكارت» قد قسم العالم إلى جوهرين هما الفكر، والامتداد، وبذلك أوجد نوعين، أو مستويين من التحقيق الإلهي، فالله يوجد أو يتحقق أولاً، ثم يحدث وجود الكون أو يتحقق الخلق، وعلى هذا الحال فلا يوجد ثمة تطابق بين هذين النوعين من العلتين، فإحدهما توجد في الكون والأخرى خارجة أي متعالية عليه.

وفي حين قسم «ديكارت» العالم إلى هذه الثنائية فقد رفض «سبينوزا» هذه القسمة، ووصل من خلال تعريف الجوهر إلى وجود جوهر واحد هو «الله» الذي يساوي الطبيعة[1]، والذي لا يمكن تصور جوهر غيره، فهو العلة المباطنة

(١) وقد عبر «سبينوزا» عن فكرة وحدة الوجود. أو واحدية الجوهر في مؤلفه، «الأخلاق» في =

Immanent والللازمة nesessaire لكل شيء، فلا وجود في الكون إلا لجوهر واحد هو الله (العقل والمادة) اللذين خلقا معتمدين على الله، أو الطبيعة، ولا يمكن اعتبارهما جوهرين منفصلين، والله يعمل كعلة نحو ذاته، ويجمع في ذاته العلة، والمعلول، وهكذا تختلف النظرتان فبينما يذهب الأول إلى القول بوجود جوهر واحد كامل لا متناه، هو الله الخالق ـ على نحو ما ذكر الدين المسيحي ـ نجد أن الثاني ينظر إلى العالم من خلال الأبدية المطلقة Eternite Absolu أو التوازي المطلق Parallelisme Absolu ، وعلى هذا النحو لا يوجد سوى الجوهر الأول وأعراضه ولذلك تتلاشى فكرة الخلق التي جاءت بها الأديان السماوية من خلال تصوره عن الجوهر الواحد.

وهكذا يتبين لنا اتساع الهوة بين وجهتي النظر. فشتان بين فيلسوف يذكر وجود الخالق، ويمنحه كل الكمالات ويجعله مترفعاً، ومتسامياً عن الكون الذي هو علة خلقه، كما يعترف بوجود عناية إلهية ترفع العالم من العدم في كل لحظة، وآخر يقرر أن الله هو الطبيعة وأن ما يصدر من الظواهر الكونية والطبيعية ما هي إلا مظهر لأعراضه الأزلية. وهنا يحاول «سبينوزا» أن يرفع الطبيعة إلى المستوى الإلهي بدلاً من أن يقرب بين الإله، ومخلوقاته على نحو ما جاء عند «ديكارت».

بعد أن قدمنا لتصور «سبينوزا» عن الوجود وقابلناه بالتصور الديكارتي نعرض لتصور «ليبنتز» (١٦٥٦ ـ ١٧١٦) الروحي عن الوجود الذي يتبلور بصفة عامة في مصطلحه الرئيسي «المونادو» Monade أو «الذرة الروحية» وينسحب على كل اتجاهات فكره. والموناد في تعريفه هو «جوهر بسيط يدخل في تكوين المركبات والبسيط يعني: أنه لا يشتمل على أجزاء»[1].

والموناد في تصور «ليبنتز»[2] جوهر بسيط لأن المركبات إنما تتكون منه كما

= القضيتين: الرابعة عشر، والثامنة عشر، حيث يعبر في الأولى عن وجود جوهر واحد يقول فيها: «لا يمكن أن نتصور غير جوهر واحد هو الله. والثانية يعبر فيها عن الوجود المباطن للعلة الأبدية فيقول «الله هو العلة الباطنة واللازمة لكل شيء».

(١) Carr, Herbert, W: The Monadology of Leibinz.

(٢) فيلسوف ألماني تميز نسقه الفلسفي بروح الترابط، والتنسيق، والتوفيق بين مختلف الاتجاهات، والمجالات، ومن ثم فقد كون مذهباً فلسفياً شاملاً جمع فيه عبقرية الفيلسوف

يحدد لنا في مونادولوجيته خصائص الجوهر، أو الموناد فهو جوهر بسيط بدون أجزاء، لا امتداد له، ولا تشكل، ولا قابلية للانقسام كما أنه لا يفسد، ولا يفني ذلك لأنه لا يمكن أن يعدم بأي وسيلة طبيعية، والموناد ذو كيفية داخلية فلا شيء يخرج منه، ولا يدخل إليه. وهكذا يصبح مبدأ تغير ألموناد داخلياً. لأنه لا يستطيع أن يتفاعل داخلياً كما هو الشأن بالنسبة للدراسة، بل أن مادة (ألموناد) ينبغي أن تتصور كقوة تكمن في كل موناد فتكون سبباً فيما يحدث له من تغيرات، وفي كل ما يدركه من إدراكات، وهذه القوة الموجودة داخله هي التي يطلق عليها «ليبنتز» إسم الميل أو الشغف Appetition .

والمونادات تتحد جميعاً في وحدة واحدة مستهدفة غاية عامة ومتفاعلة تفاعل حقيقي، ومن هنا يولد التوافق، ويتحقق ضرب من الانسجام، والوحدة بين بعضها البعض، وتعد الصلة بين مونادات النفس، ومونادات الجسد خير مثال على ذلك على ما يبدو من انسجام ووحدة بين نوعي المونادات الأولى، والثانية التي تبدو متوافقة تماماً على الرغم من الاختلاف البين بينهما.

وجدير بالذكر أن التوافق الطبيعي الأزلي هو الذي يسبب حدوث التأثير المتبادل بين هذين الجوهرين المختلفين بدون أن يستقبل البدن أي تأثير مباشر، أو احتكاك مباشر بتغيرات النفس فالجسد يتوافق، ويتطابق مع تغيرات النفس والعكس صحيح دون تداخل بينهما. لكن ما هي علة هذا الترابط وذلك الحدوس المتوافق بين المونادات المكونة للعالم؟ يجيب «ليبنتز» بأن علة هذا التوافق هو وجود انسجام أزلي بين هذه الظواهر التي هي مركبات مونادولوجية على الحقيقة،

= إلى براعة السياسي إلى موسوعية العالم بالإضافة إلى اهتماماته المتنوعة، والشغوفة بالقانون، والتاريخ والمنطق والميتافيزيقا، درس اللاتينية وأطلع على ثقافة القدماء أمثال أرسطو والمدرسيين، والمحدثين أمثال كبلر وجاليليو وكامبانيلا وديكارت. وقد شغل عدة مناصب هامة في الجمعية الملكية، والأكاديمية الفرنسية، كما عمل مستشار لحاكم مدينة فرانكفورت.

قدم لميدان العلوم مجموعة من القوانين والأبحاث العلمية القيمة كبحث في «مبدأ التفرد Principe de L'individuation وآخر في الارتباط L'art de Combinatoire .

جمعت كتاباته الخصبة بين اتجاهات متناقضة ومتباعدة كالاتجاه النظري والعملي أو لفكري، والتجريبي. كما وفق بين النظرة العقلية الخالصة والأخرى الداعلية إلى الإيمان =

وأن العلة القصوى التي تحكم هذا الانسجام الأزلي هي «الذات الإلهية» أي الله أو «المو ناد الأعظم» ـ حسب المصطلح الليبنتزي ـ فهو الذي أوجدها وأسسها من قبل كما يعلم مسبقاً Prescience ما سوف يحدث لها.

يعطي «ليبنتز» أمثلة على هذا التوافق المسبق بالانسجام الموجود في الطبيعة، وبالصلة المتبادلة بين جوهري النفس، والجسد. أما المثال المتعلق بالانسجام الطبيعي فإن «ليبنتز» يذهب في تصوره إلى حد تشبيهها ـ حالة الانسجام، والتوافق الموجودة بين المونادات المكونة للعالم ـ «بالمعزوفة الموسيقية» إذ أنه لا معنى على الإطلاق لأي صوت مفرد فيها، بل لعله يصبح نشاذاً إذ سمع مستقلاً أو بعيداً عن بقية الأصوات المكونة لهذه المقطوعة[1] وهنا فإنه لا قيمة للصوت المفرد إلا بالنسبة لمجموع الأصوات التي تكون عمل المعزوفة وتصنع الغرض منها ـ لأن قيمتها الحقيقية، وجمالها لا يتحققان إلا بمجموع الأصوات المفردة، حين تجتمع، وتؤلف كلاً واحداً متوافقاً، ومنسجماً.

وهكذا تصبح المونادات التي يتألف منها العالم هي اللبنة الأساسية في بنائه، واضفاء الجمال، والكمال عليه. ومن جهة أخرى فهي تتصف بالضرورة وبالكمال، والترتيب والوحدة. وإلا فكيف يتحقق الجمال، والانسجام في الكون الطبيعي.

ويعطي «ليبنتز» مثالاً آخر على وجود «التوافق المسبق» في الطبيعة بحالة «الاتحاد بين النفس، والجسد» أي من المونادات المكونة لكل منهما، ونحن نعلم

= بخوارق الطبيعة، كما وفق في مجال الدين بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية على ما يوجد بينهما من اختلاف. . .

لمزيد من التفاصيل يقترح الرجوع في هذا الموضوع إلى كتاب الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي محمد في كتابه القيم عن «ليبنتز» فيلسوف الذرة الروحية» فهو كتاب شامل في هذا الفيلسوف بالعربية مع ترجمة كاملة لعمل من أهم أعماله هو كتاب «المونادولوجيا» Monadology .

وقد ظهر الكتاب في أكثر من طبعة كان آخرها طبعة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥.

(١) Leibniz: Extraits De La Theodiceedeleibniz par Paul Janet Paris 1878. P. 85.

أن هذه المشكلة في الصلة بين هذين الجوهرين التي طرحها «ديكارت» على بساط البحث الفلسفي بدون حل قاطع لها، قد اتجه بها «ليبنتز» - وهو من أتباع المدرسة نفسها - اتجاهاً جديداً مغايراً لما انتهى إليه التصور الديكارتي عن هذه العلاقة، فهذه المشكلة يعالجها الأخير بحسم من خلال تصوره عن «سبق التوافق» الذي وضع به حلاً لهذه المشكلة الفلسفية التي اعترت فكر «ديكارت» بدون اللجوء إلى الثنائية التي ذهب إليها الأخير. وبدون الاتجاه إلى حلها عن طريق الإيمان، والنظر للمعرفة من خلال الجوهر اللامتناهي أي «الرؤية في الله» على نحو ما عبرت عنه فلسفة «مالبرانش» ولا عن طريق المظهر المزدوج الذي ذهب إليه «سبينوزا» لكن الحل يتمثل فيما تصوره عن وجود انسجام أزلي سابق يمنحه الله للمونادات البينة الاختلاف فيحيل اختلافها، وتباينها إلى وحدة وتكامل، وانسجام فتتحقق الصلة الوثيقة - الإلهية - بين جوهري النفس، والجسد.

وإذا كان الوجود عند «ليبنتز» هو مجال لحركة المونادات أو ينطوي على تركيبات متفاضلة لتجمع المونادات، فكيف يتمثل هذا التفاضل بين الموجودات؟ وما الذي يميز بين وجود كامل ووجود ضعيف أو ناقص. أن «ليبنتز» يرى أن المونادات يحكمها تمايز تنقسم على ضوئه إلى ثلاث طوائف: الأولى تمثلها إدراكات مبهمة غامضة لا تعي، وتمثلها إدراكات الأرواح النباتية الانتلشيا. Entelechies والثانية: هي إدراكات تتسم ببعض وضوح، ومصحوبة بشعور وهي تتمثل في الأرواح الحيوانية، أو النفس الحيوانية Souls والثالثة: إدراكات تتسم بالجلاء والوضوح وحاصلة على معرفة بالحقائق الضرورية وهي تمثل النفس العاقلة - الروح - Rational Souls [1].

وهكذا يصبح كل موناد متمثلاً للعالم من وجهة نظره الخاصة، وبطريقته الذاتية الداخلية، ولذلك فإن ليبنتز يحاول أن يجمع في «موناداته» بين عنصرين: أحدهما داخلي، أو باطني يتعلق بالموناد، وآخر خارجي حسي. وعلى هذا النحو يجمع المونادبين عنصرين هامين أحدهما داخلي متعلق بالروح والآخر خارجي

---

(١) علي عبد المعطي محمد - ليبنتز - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ م ص ١٥٩ - ١٦١.

يتعلق بالمادة ـ وهنا تتجلى النزعة التوفيقيّة عند «ليبنتز» ـ على حد قول الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي ـ والمونادات التي خلقها الله أو الجواهر. لا تفسد من حيث أنه لا توجد طريقة طبيعية تنتهي بها المونادات أو تفنى من الوجود يقول «ليبنتز» في مونادولوجيته: «ليس هناك ما يخاف منه من تحطم أو انتهاء الموناد لأنه ليس هنالك طريقة يمكن تصورها ويمكن بواسطتها القضاء طبيعياً على الجوهر البسيط»(١)، كما أنه لا توجد هناك طريقة يمكن الموناد أن يبتدىء بها الوجود ذلك لأنه يتميز بالبساطة والبسائط لا بداية لها من حيث أنها غير مركبة يقول «ليبنتز» في هذا الصدد: «ولهذا السبب عينه ليس هنالك ثمة طريقة يبتدىء «الجوهر البسيط» بواسطتها طبيعياً في الوجود ذلك أن «الجوهر البسيط» لم يكن قد تكون عن طريق التركيب»(٢).

وعلى هذا النحو فالمونادات لا يمكن أن تبتدىء في الوجود أو تتوقف عنه بصورة بطيئة فهي تبتدىء، وتتوقف عن الوجود مرة واحدة «وذلك يعني أنها تستطيع أن تبتدىء فقط بالخلق وتنتهي بالإبادة. وعلى النقيض من ذلك فما هو مركب فإنه يبدأ وينتهي بالأجزاء»(٣).

وعلى هذا النحو، وحيث لا توجد طريقة طبيعية تنتهي بها المونادات أو تفنى من الوجود، فإن الطبيعة تمتلىء بالحياة، والحركة. . وهكذا ينطلق «لبينتز» إلى موضوع «حيوية الطبيعة» الذي يعنى به: إن الطبيعة في حياة دائمة، يسري فيها التجدد الأزلي، فالحركة والاستمرار والحيوية تدب في أوصال العالم، وفي الطبيعة لا شيء يموت، ولا شيء يفنى، أو يفسد فجميع الأشياء تحيا في حركة، وحياة، في تطور ونمو، وتنطوي الطبيعة كلها على كل ما هو حساس، وكل ما هو حي، فكل ذرة من المادة إنما هي عالم مليء بالمخلوقات التي لا تفنى، وتتحرك بصفة دائمة وفي الطبيعة لا شيء يولد إذ لا يوجد ميلاد لأنه لا يوجد موت بمعنى مطلق لأن الذي ينتهي من الوجود يبتدىء في صورة أخرى، فالعالم في تصوره

---

(١) Carr. H. W. The Monadology of Leibiz Para 4 P 34.

(٢) Ibid Para 5 P 36.

(٣) Ibid Para 6 P 37.

مجال نسخ ، وتحول ، حركة وحياة لأن أرواحنا خلقت مع العالم فهي موجودة فيه أزلية أبدية لا تموت ، ولا تنتهي وإلى هذا المعنى يشير «ليبنتز» في مونادولوجيته بقوله : «الميلاد تطور ونمو ، والموت احتواء ، ونقصان فإنه لا يوجد ميلاد مطلق ، ولا موت كامل بالمعنى الجامد لهما»[1] . وهكذا تعد النزعة الحيوية إتجاهاً جديداً في الميتافيزيقا الليبنتزية من حيث أنه يرى الوجود في ديناميكية خلاقة نشطة متطورة نامية ، وفي حيوية تامة تموج بالعالم وتنتشر في المونادات من أقلها شأناً إلى أسماها «الموناد الأعظم» .

---

(١) Ibid Para 73. P 123.

د ـ إثبات وجود الله عند «ليبنتز» :

بعد أن عرض «ليبنتز» لتصوره عن العالم ، وكيفية خلق المونادات ، فإنه يبدأ مدخلـه إلى الدين بصفة عامة ، والله بصفة خاصة بتقسيمه للحقائـق إلـى نوعين أولهما حقائق الاستدلال The Truth of Reasoning وثانيهما : حقائق الواقـع The Truth of Fact الأولى ضرورية ويمتنع أن يكون لهـا أضـداد ، والثـانية ممكنـة ، وحادثة في الزمان ويمكن أن يكون لها أضداد .

ويمكن التوصل إلى علل الحقائق الضـرورية عن طريق استخـدام منهـج التحليل ، الذي نرتد به إلى المبادىء الأولى في طريقنا للتعرف على هذه العلل التي ترتد بدورها في نهاية الأمر إلى «سبب كافٍ» Sufficient Reason هو علة الوجود أي «الله» الذي يعد بمثابة السبب الكافي للوجود بأسره ، وهو العلة القصوى لسائر ما يطرأ عليه من تغيرات ، ونظام ، ويمكن لنا أن نرى في فكرة «السبب الكاف» عند «ليبنتز» برهاناً على صفات «الله» المختلفة من حيث كونه واحداً ، وكلياً ، وضرورياً أي (واجب الوجود) .

وهكذا يثبت «ليبنتز» وجود «الله» باعتباره سبباً كافياً أي علة أولى من حيث أن الممكنات أي «المخلوقات» لا يمكن أن تنطوي في ذاتها على علة وجودها بمعنى أنه لا يمكن أن تكون لها علة حالة داخلية ، أي علة كامنة لوجودها في ذاتها إلا إذا تعلق الأمر بخالق واجب الوجود شاء له أن يوجدها لحكمة أرادها وهذا هو ما يتعلق بإثبات وجود «الله» عند «ليبنتز» يقول في هذا الصدد : «والسبب النهائي يجب أن يكون جوهراً واجب الوجود أي «ضروري» توجد فيه تفاصيل التغيرات بطريقة أكثر

سموأ على ما ينبغي أن يكون عليه في المصدر، وهذا الجوهر هو ما نسميه «الله»[1].

ومن خلال هذا النص نجد أن «ليبنتز» يتصور الوجود الإلهي ضرورياً ويحتوي على جميع التغيرات، كما أنه علتها من جهة أخرى وهذا ما يعبر عنه في قوله: «لما كان الجوهر سبباً كافياً لكل التغيرات أو التفاصيل، ولما كانت كل التغيرات، أو التفاصيل ترتبط معاً في كل إذن فيوجد إلّه واحد فقط وهذا الإلّه كاف»[2].

وهكذا يريد «ليبنتز» أن يؤكد على حقيقة وجود «الله» باعتباره العلة الأولى لكل التغيرات، ولكل ما يحدث في الوجود وحيث أن «الله» يحتوي سائر هذه التغيرات والتفاصيل التي تقع داخل كل وجود وترتبط جميعاً في وحدة واحدة إذن فلا يوجد إلا إلّه واحد فقط وهو «إلّه كاف».

وسوف تنتهي هذه الحقيقة التي ترمي إلى جعل «الله» سبباً كافياً إلى كونه «علة أولى» أو «علة ذاته» Causasui وهكذا يصبح وجود «الله» ضرورياً وأولياً Primitive سابقاً على كل وجود وخالق لكل وجود.

وعلى هذا النحو فالأشياء الممكنة ما كان لها أن تحصل على علتها الكافية، أو سببها النهائي إلا من موجود ضروري يتضمن علة وجوده في ذاته على عكس المخلوق الذي لا يمكن أن ينطوي في ذاته على علة وجوده، وهو يؤكد ذلك في قوله: «إن وجود «الله» أزلي لأن الأشياء الممكنة لا يمكن أن تحصل على سببها الكافي أو النهائي إلا من الموجود الضروري الذي يتضمن سبب وجوده في ذاته» فالممكنات أي «المخلوقات» لا يمكن أن تحصل على سببها الكافي، أو النهائي إلا من الموجود الضروري[3] كما أنه لن يكون لها وجود بدون موجد ضروري

---

(١) Ibid: Para 38 P 76.

(٢) Ibid: Para 39 P 76.

(٣) الضروري: أي واجب الوجود: ويلاحظ أن فكرة الواجب، والممكن وفكرة واجب الوجود، من الأفكار التي سبق المسلمون «ليبنتز» في القول بها... راجع ما ذكره المتكلمون ثم الفارابي، وابن سينا بهذا الصدد.

يتضمن سبب وجوده في ذاته وهكذا تنسحب الألوهية على مسألة الخلق ببراهين قاطعة وحاسمة.

وفكرة «الله» في التصور الليبنتزي تتقابل مع الفكرة نفسها في الدين المسيحي فهو يعد وحدة أولية أساسية على اعتبار أن الجوهر البسيط الأصلي الذي تصدر عنه، وتتولد منه جميع المونادات المخلوقة، أو المشتقة[1]، وهذه المونادات التي يخلقها «الله» إنما تخلق بالممارسة (أي بدوام استمرار الفعل الإلٓهي هذه الممارسة الإلٓهية المستمرة من لحظة لأخرى وهذا إنما يعطينا صورة ما عن إلٓه «ليبنتز» الذي تستمر عملية خلق العالم عنده في اتجاه المستقبل، وهو لا يكتفي بذلك بل يحيط بخلقه حفظاً، وعناية وهذا الاتجاه يتفق مع ما أشار إليه «ديكارت» في مسألة العناية الإلٓهية، كما تتفق مع الاتجاه الديني المسيحي في عناية «الله» بالعالم، ومحبته له.

على هذا النحو يعرض «ليبنتز» لفكرته عن الله، أو الموناد الأعظم فهو «جوهر أعظم، ولما كان واحداً، وكلياً، وضرورياً ولا يوجد شيء خارجه، ومكتفي بذاته، كما أنه السلسلة البسيطة للموجودات الممكنة فيجب أن يكون غير محدد وحاصل على أكبر قدر ممكن من الحقيقة»[2].

وهكذا يرى الفيلسوف المسيحي أن «الله» هو الموناد الأعظم والأسمى الموجود بذاته، خالق بقية المونادات في العالم، ومفارق لها جميعاً وخارج عنها، لأنه خالقها وصانعها، لهذا فالله في التصور الميتافيزيقي «لليبنتز» ذو طابع متسام

---

(١) المشتقة: المشتقة هي التي توجد، أو تتولد، أو تصدر عن مخلوقات الله المباشرة، فالله يخلق الإنسان الذي يتزوج فيكون الولد، فيكون هو علة الوجود الولد، فالولد، وكذلك المتاع والحيوان، وغير ذلك قد تكون صادرة عما هو صادر عن الله، وقد نجح المسلمون في تصوير المخلوقات الصادرة عن مخلوقات الله بطريقة دقيقة فيما يعرف بنظرية التولد عند المعتزلة فالسهم إذا أطلق لصيد طير ثم وقع على رجل فأهلكه فهذا فعل متولد أو مشتق عن فعل آخر وهكذا فإن «ليبنتز»، يوسع مجال النظر في الأفعال المتولدة، أو المشتقة التي لا تصدر مباشرة عن الفاعل الأصلي هو الله.
د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، في مواضع متفرقة.

(٢) Carr: The Monadology Para 40 P 79.

علوي، خلق العالم، ونبعت منه سائر الأشياء، كما أنه أبـدي، وخير وعاقل ولا متناهي، وبه قوة وإرادة كاملة أي حاصل على القدرة والعلم (أي يتصف بالعلم المحيط).

بهذه الكيفية يترسم «ليبنتز» طريقاً دينياً في تصوره للإله الذي يقوم بوظيفة الخلق المتسامية، والذات الإلهية تحتوي على صفات أنطولوجية ذات أثر فعال في الوجود خلقاً، وحفظاً وعناية ففي الله ـ على حد قول «ليبنتز» ـ قوة هي منبع كل شيء في العالم كما أنه خالق لكل الأشياء، والمعارف والأفكار(١)، وهو كذلك ذو إرادة منتجة للتغيرات مسببة لها وفقاً لمبدأ الأحسن يقول «ليبنتـز» أن «الله» ذلك الذي هو كامل القدرة. . . الأبدي الذي فيه كل شيء هو الذي يمنح كل جزء من الكون الصفات الملائمة، كما أنه يعمل بطريقة تحيل المتناقضات التي نشاهدها في الكون إلى عوامل تسهم فيما يظهر عليه في النهاية من انسجام، وتوافق يقول «ليبنتز» في مونادولوجيته: «. . . إن الأشياء المخلوقة إنما تدين بكمالها إلى الأثر الإلهي عليها بينما يرجع ما يعتريها من نقص إلى طبيعتها التي لا تستطيع الوجود بدون حدود، وفي ذلك تكون مختلفة عن الله»(٢).

ومن هذا النص يتبين لنا مقدار الكمال الذي تتمتع به هذه الـذات ومـدى تأثيرها على المخلوقات، (العاقلة) التي تكون مدينة «الله» City of God التي تعد أكمل، وأفضل مدينـة يرأسهـا أكمـل وأعظـم أمبراطـور Monarch (٣) والنفـوس الناطقة، وهي أسمى، وأعلى درجة في تقسيم المونادات المكونة للعالم تدخل في نوع من الزمالة مع «الله» «الخالق» بحيث تصبح علاقتها به لا على نحـو علاقـة الصانع بمـا صنعـه أو اخترعـه، لكن علـى نحـو علاقـة الأمير برعـاياه، والأب بأبنائه(٤) ـ وهذا الاتجاه يبين مقدار عناية «الله» بالعالم التي أشارت إليهـا الأديان السماوية، كما ينفي من جهة أخرى علاقة الصانع بما صنعه وما تنطوي عليها من إهمال وإغفال للعالم على نحو ما جاء بفلسفة أرسطو ـ وعلى ضوء هذه الصلـة

---

(١) Leibniz: Extraits De La Theodicee P 35.

(٢) Carr: Monadology: Para 42 P 80.

(٣) Ibid: Para 85 P 136.

(٤) Ibid: Para.84 P 135.

الخاصة، والعميقة التي تربط بين المخلوق، والخالق يقول «ليبنتز»: «أن كل نفس ناطقة إنما تشبه إلّهاً صغيراً في مجالها»[١].

ومدينة «الله» التي تصورها «ليبنتز» هي عالم أخلاقي داخل نطاق العالم الطبيعي، وهي من أعظم أعمال «الله» المجيدة حيث تتمثل فيها عظمة الخالق، وهذه المدينة بما تبدو عليه من نظام أخلاقي ومثالي إنما تعبر عن «الله» في أبهى صورة، وأعظمها، وعن مجده وسموه، وخيرتيه وهي من جهة أخرى تثير اعجاب النفوس الناطقة (المخلوقات) بها وهي رمز ودليل خيريته المطلقة[٢].

ويبدو من خلال تحليل هذه الفكرة عن مدينة «الله» أنها تنطوي على بعد ديني عميق يشير إلى فكرة العناية الإلّهية من جهة، وإلى الصلة الدينية بين العبد، والرب على ما جاء في الدين المسيحي من جهة أخرى، فالعالم المخلوق تسانده عناية «الله» التي تتصل به المخلوقات بصفة دائمة، وتصبح في حالة شعور دائم بعظمته، واحترام كامل لمجده، وهي تؤدي نحوه واجبات الدين، فتصبح كل نفس ناطقة، وكأنها تشبه إلّهاً صغيراً ـ على حد قول «ليبنتز» ـ وتلعب عدالة الله[٣] دورها في مثوبة الخير وعقاب الشرير، وكل شيء في الوجود ينبغي أن يعمل في سبيل انتصار الخيّر وعقاب الشرير[٤]، الذي يتفق مسبقاً في إرادة الله، والحق أن الفقرة رقم ٩٠ من المونادولوجية إنما تنطوي على مدخل كبير لمفهوم ديني وأخلاقي واسع، فإذا تركنا فكرة الصلة الحميمة بين العبد والرب وفكرة العناية الإلّهية نجد أن «ليبنتز» يفتح باباً أخلاقياً دينياً بجرأة كبيرة فيتحدث عن إرادة الخالق المسبقة، وعن سعي الخيرين، والمصلحين لمرضاته[٥] أو لفعل ما يتوافق مع إرادته التي تمنحهم الرضا والسعادة.

ويدعو «ليبنتز» كذلك إلى تأمل ملكوت الله، وتمعن نظام الكون، وترتيبه،

---

(١) Ibid: Para 83 P 1.34.

(٢) Ibid: Para 86 P 137.

(٣) La Justice Divine.

(٤) Ibid: Para 90 P.140.

(٥) Ibid.

فإن في هذا التأمل إحساس بعظمة خالقه فيعكف المؤمن الخير على العبادة، وطاعة الله، والعمل لمرضاته، والإيمان المطلق بأن هذا الخالق ـ الذي هو علة وجودنا ـ وإذا ما تحقق اتصالنا الروحي به، وتوافقنا مع إرادته المسبقة في الخير، تحققت لنا السعادة المنشودة.

ومن النظر إلى هذا النص بما يتضمنه من مفاهيم أخلاقية ودينية نجد أنه يشبه إلى حد كبير النص الذي كتبه «ديكارت» في نهاية التأمل الثالث «في «الله» وأنه موجود» الذي يعاين فيه الإلّه ذا الكمال المطلق يقول «ديكارت»: «لكي أعاين هذا الإلّه ذا الكمال المطلق، ولكي أنعم النظر في صفاته البديعة، ولكي أتأمل بهاء نوره الذي لا مثيل له، ولكي أتعشقه وأتعبد له، على الأقل بقدر ما في وسعي، وما تسمح به قوة ذهني الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً. فكما أن الإيمان يعلمنا أن الغبطة العظمى في الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلّهية، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملاً كهذا، وإن يكن بعيداً كل البعد عن الكمال يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به في هذه الحياة»[1].

من هذا النص نستطيع أن نتبين مقدار التقابل بين تأمل «ديكارت» للإلّه، وما انتهى إليه من تعظيم، وتبجيل لخالق الطبيعة في الحياة الدنيا، والآخرة، وبين الاتجاه الديني، والامتثال لإرادة الخالق الخيرة عند «ليبنتز». فنحن نجد أن الأفكار عندهما تكاد تكون واحدة باستثناء بعد المواضع التي اختلف فيها «ليبنتز» مع «ديكارت» مثل الدليل الأنطولوجي على وجود الله. الذي يرى فيه «أن «الله» هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال» وهذا الدليل مستمد من البراهين الهندسية، إذ يرى الفيلسوف أن الفكرة التي يمتلكها عن الكائن الكامل موجودة على نحو ما يدخل في فكرة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، ويستتبع ذلك أن وجود «الله» الذي هو الكائن الكامل هو على الأقل مساو في اليقين لما تستطيع أن تنهض به أمتن البراهين الهندسية.

ويحاول «ليبنتز» أن يزيد على هذا «الدليل الديكارتي» فكرة الوجود

---

(١) التأملات، التأمل الثالث ـ ت عثمان أمين ص ١٦٥.

المنطقي أو «الممكن» يقول في هذا الصدد: إذا أراد «ديكارت» أن يستخلص من فكرة وجود «الله» الوجود الحقيقي «الواجب» فيستلزم أولاً أن يبين أن فكرة «الله» لها الوجود المنطقي «الممكن» بمعنى أن تكون هذه الفكرة «ممكنة التصور» وأنها ليست متناقضة في حد ذاتها فإذا كان «الله» ممكناً لزم أن يكون موجوداً[1].

وعلى هذا النحو يرى «ليبنتز» ضرورة تصحيح الدليل الأنطولوجي فهو غير منتج إلا إذا أثبت أن «الله» ممكن أما الدليل الكامل في تصوره فإنه يكون على هذا النحو: الكائن الذي تتضمن ماهيته-الوجود موجود إذا كان ممكناً.

و«الله» هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود.

إذن «الله» موجود إذا كان ممكناً.

وهناك ثمة اختلاف آخر نجده يظهر بين الفيلسوفين هو ما يتعلق بموضوع الحقائق الأبدية، أو الضرورية التي يراها «ديكارت» مخلوقة بإرادة «الله» منذ الأزل، وتتسم بالثبات، والأزلية، لصدورها من إرادة ثابتة أزلية وهي صادرة بالضرورة عنه، وتعتمد على إرادته. لكن «ليبنتز» يختلف مع «ديكارت» في هذا الموضوع، ويعتقد أن الحقائق الصادرة بالضرورة عن الله، والمعتمدة عليه هي الحقائق الممكنة، التي تقوم مبادؤها في الملاءمة، أو اختيار الأفضل، في حين أن الحقائق الضرورية تعتمد فحسب على فهم الله، وتمثل موضوعاته الداخلية[1]. ويرى «ليبنتز» أن هذه الحقائق هي التي تميز بيننا، وبين الحيوانات، وتمنحنا الفهم والعلم الذي نبلغ به معرفة النفس، ومعرفة الله، وهذا الفعل يمكن تسميته بالذات العاقلة، الناطقة، أو الروح الإلهي[2] كما يرى أننا نستطيع عن طريق هذه الحقائق أن نسمو إلى مرتبة التأمل، فنتمعن في تأمل الذات، وسائر الكائنات الأخرى، كما نتدرج بفكرنا من الأنا إلى الكائنات إلى «الله» (الجوهر الإلهي)، وبواسطتها نتمكن من إدراك البسيط، والمركب، واللاماديات، كما نفهم الله . . . إن تأمل هذه الحقائق يقودنا إلى الموضوعات الأساسية لاستدلالاتنا[1].

---

(١) Monadology: Para 45 P 82 - 83.

(١) Monadology: Para 46. P 83.

(٢) Ibid: Para 29 P 68.

(١) Monadology: Para 30 P 69.

عرضنا في موضوع التصور الميتافيزيقي للإلٓه عند ديكارت مقارنة بين تصوره لهذا الوجود، وتصور إثنان من فلاسفة المدرسة الديكارتية. قدم كل منهما لنسق مغاير للآخر مع أنهما قد استمدا أصول فلسفتهما من منبع واحد هو الفكر الديكارتي العقلي.

ولاحظنا أن أفكار «ديكارت» الأساسية عن الفكر والامتداد من العوامل الرئيسية التي دفعت بكل من «سبينوزا» و«ليبنتز» إلى تصوراتهما عن الجوهر والعالم.

فنحن نعلم أن «ليبنتز» قد حاول أن يصحح نظرية «ديكارت» عن الإلٓه وخاصة في نظرية «الخلق الحر» التي تفوق استنباط الحقائق الأساسية وترجع إلى مسلمات ومعطيات الدين المسيحي كما جاءت بالإنجيل. أما «سبينوزا» وهو يحاول نقد الكتب المقدسة باعتبارها ليست مصدراً للحقيقة، ورأى أن الأديان السماوية ليست إلا أدوات تنظيمية للحياة الاجتماعية والأخلاقية، والعملية. كما نظر إلى «الله» باعتباره العلة المباطنة للأشياء جميعاً. ومن ثم أنكر علو الخالق بصفته العلة المتسامية واللامتناهية للمخلوقات، أو العلل المتناهية. مؤكداً على المساواة بين الله، والطبيعة. وبذلك فقد أنكر أن تكون صفات كالفهم والإرادة صفات حقيقية للإلٓه، أو تتعلق بطبيعته الجوهرية؛ كما تأدي به هذا الموقف إلى خلع صفتي الفكر والامتداد على الطبيعة.

ونحن لا نجد في فلسفة ديكارت ما يشير إلى فعل هذا التطابق الضروري بين «الله» والطبيعة كما لا توجد ثمة مصطلحات تشير إلى طبيعة طابعة وأخرى مطبوعة ـ على نحو ما جاء في مذهب الأول ـ فالإلٓه الديكارتي هو نفس إلٓه المسيحيين، أو إلٓه الدين ـ الكائن الكامل اللامتناهي الذي يسمو، ويعلو على الكائنات الأخرى من حيث كونه علة وجودها ومبدأ خلقها. فالله عند «ديكارت» حقيقة مؤكدة مبرهناً عليها بالفكر كما أنه من جهة أخرى علة ما ينطوي عليه الفكر من يقين وكمال «فيقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان (يتوقفان) على معرفة الإلٓه الحقيقي بحيث أنني قبل أن أعرفه لا أستطيع أن أعرف أي شيء آخر معرفة كاملة.

هذا الإلٓه الديكارتي الذي يقوم بعملية الخلق الحر، هو الذي يخلق

القوانين، والحقائق الأبدية «الضرورية» الثابتة التي لا تتغير، وهو بذلك يؤكد ضرورة القوانين الرياضية والفيزيائية حيث أن «الله» حر ثابت لا متناه، وبالتالي فإن قوانينه، وحقائقه تصدر ثابتة غير متغيرة. فالله ملتزم بقراراته،وقوانينه لا يحيد عنها ولا يستبدلها، أو يغيرها بأخرى، وليس مستغرب أن يذهب «ديكارت» إلى ذلك الرأي، فالله ذو قدرة لا متَناهية ثابتة تكفل للعلم ولحقائقه الثبات، والدوام.

والحق أن «سبينوزا» يبدأ من حيث انتهى «ديكارت» ونحن نعلم أن الأخير قد انتهى إلى حذف العلة الغائية من التفسير الطبيعي للعالم. وأشار في ذلك إلى قدرة «الله» الكلية اللامتناهية باعتبارها مصدر حفظ الطبيعة، بمبادئها، وقوانينها العامة في الحركة، وهي الضامنة لصدق قوانين العلم وضمان تقدمه.

ورغم أن «ديكارت» قد أعطى «لله» دوراً أساسياً في فلسفته إلا أنه لم ينس أبداً أن يفرق بينه من حيث كونه علة خالقه و«جوهر لا متناه» وبين المخلوقات، أو «الجواهر المتناهية» النسبية في حين أن «سبينوزا» كان ينقد «ديكارت» في هذا التمييز بين الخالق، والطبيعة مما تأدى به إلى المطابقة بينهما أو جعل الوجود، وعلته شيئاً واحداً متطابقاً، فأصبح «الله» هو أساس وحدة الوجود في مذهب «سبينوزا» الذي بدأ من أكمل استنباط فلسفي أو أكثر الكائنات كمالاً وهو فكرة «الله» وهنا فلا بد أن تبدأ الفلسفة بتعريف ماهية الله ،حتى يكون الفكر على نفس درجة النقاء، والكمال الذي يتصف به المجال الكلي والضروري الذي يمثله الإله في الطبيعة، فالمعرفة والطبيعة شيء واحد ـ ولا وجود خارج الطبيعة لقوانين، أو مبادىء فلسفية تفيد تقدم العلم. لأن هذه المبادىء لو لم تكن داخل الكل المكون من الله، والطبيعة، من الفكر، والامتداد أي لو كانت متعلقة بمجال المعرفة فقط دون مجال الوجود لما وجدت لها ضماناً لليقين، والكمال. فعند «سبينوزا» لا حاجة بنا إلى فصل كامل بين مجالي المعرفة، والوجود. على نحو ما جاء عند ديكارت، وذلك حتى نضمن الكمال، واليقين لمعارفنا، وحقائقنا التي تكون على نفس مستوى الكمال الإلهي الممثل في مجموع الطبيعة فكراً وامتداداً.

وعلى هذا النحو جاء تعريف «سبينوزا» للإله مطابقاً إياه بالطبيعة والأبدية فهو الموجود اللامتناه بصورة مطلقة والكامل كمالاً تاماً. . . أي الجوهر ذو

الصفات اللامتناهية التي تعبر كل منها عن الماهية الأبدية اللامتناهية ومن هذا التعريف للإله يتبين لنا كيف أن الوجود يلزم بالضرورة من هذا التعريف.

ولما كان الله هو مجموع الطبيعة. فإن تصور الخلق عند «سبينوزا» يخالف «ديكارت» تمام المخالفة. فالخلق عنده عملية لا وجود لأي علة فيها سوى العلة الفاعلة، ولا وجود للحرية إلا على أنها الضرورة الحرة فالله عنده لا يمكن أن يكون علة غائية لأن العقل، والإرادة ليسا صفتين في الجوهر الأول إنهما حالتان من حالات الوجود فحسب تصدران عن الجوهر الإلهي باعتبارهما صفتين للفكر. ومن ثم تصبحان نتيجة الخلق، وليسا مبدأه ولذلك يستبعدهما «سبينوزا» من فعل الخلق حتى لا يصبح هذا الفعل حراً مقصوداً.

أما «ليبنتز» فإنه كان أقرب إلى «ديكارت» من «سبينوزا» كان يبحث في أولوية الجوهر (الماهية) وعد هذه الأولوية هي الأساس في كل كمال الواقع. والماهية عنده هي القادرة على ممارسة قدرة معينة. وكل ماهية هي عبارة عن قوة حية في العقل الإلهي كما تحتوي على اتجاه ديناميكي باعتباره الحالة النهائية لكمال الماهيات.

والسبب الكافي عند «ليبنتز» هو أساس عملية الخلق وهو قانون الجوهر الإلهي في تنظيم العالم، وهو موضوع بقوة لا متناهية وضرورية والمونادات أو (الذرات الروحية) هي اللبنة الأولى في تكوين الوجود، كما أن شرط وجود العالم هو التوافق المتبادل بين المونادات التي تتحرك في ديناميكية، وحياة. وهذا التوافق يتم على أساس أولي أو مسبق.

وهكذا يستطيع «ليبنتز» أن يقدم تفسيراً استنباطياً للصلة بين مونادات النفس والجسد، وكذلك للعلاقة بين ما تنطوي عليه عقولنا من أفكار فطرية، وبين الأفكار المحصلة عن الكون الموضوعي.

وموقف «ليبنتز» من الإله هو موقف وسطاً بين تصور «ديكارت» لوجود إله متسام عن العالم، وموقف «سبينوزا» المنزلق إلى مذهب «وحدة الوجود».

وليس مستغرب أن نلمس من تحليل فكرة الإله عند «ليبنتز» اتجاهاً توفيقياً

على نحو ما اتجهت فلسفته في محاولات التوفيق بين مختلف الاتجاهات. فهو ينظر للموناد الأعظم باعتباره خالقاً ـ نفس الموقف الديكارتي من الإله الخالق ـ فالإله متميز عن المونادات المخلوقة، من حيث أنه علة ذاته كما أنه الجوهر الفعلي الأصلي، والكامل، والمونادات ليست كحال الموناد الأعظم لأنها نفسها جواهر، وليست أحوالاً لطبيعته ـ على نحو ما عبرت عن ذلك فلسفة «سبينوزا» ـ إن الاختلاف واضح، والتميز موجود بين الموناد الخالق، والمونادات المخلوقة ـ وهذا اتجاه ديكارتي، كما أن وضع الموناد الخالق على قمة سلم المونادات هو أساس النسق المترابط المتكامل للجواهر المخلوقة.

وهكذا حاول «ليبنتز» أن يفرق بين الله، والعالم من حيث الدرجة، أو كمية الكمال، والقدرة حينما يتصوره جوهراً مؤكداً بذاته على نقيض المونادات المخلوقة. بينما يقترب بحذر ومن وحدة الوجود فلا ينزلق إليها ـ على نحو ما فعل «سبينوزا» ـ بل يحاول أن يجعل الإله، والمخلوقات من نفس الجوهر «الموناد» فالله في قمة سلم الموناد، وأسمى جوهر يمكن تصوره.

٢ ـ التيار اللاهوتي المستتر

١ ـ وجود الذات الإلهية :

أ ـ أدلة ديكارت على إثبات وجود الله .

ب ـ حقيقة الذات الإلهية .

٢ ـ الفعل الإلهي.

٣ ـ الصفات الإلهية :

أ ـ الوحدانية .

ب ـ الأزلية .

جـ ـ اللانهائية .

د ـ العلم .

هـ ـ القدرة .

و ـ الروحية .

ي ـ البساطة .

بعد أن قدمنا للتصور الميتافيزيقي للإله الديكارتي فيما سبق وبينا تصوره عن «الله»، وقابلناه بتصورات بعض فلاسفة المدرسة الديكارتية، نعرض في هذا الفصل المتعلق بالوجود لمشكلة وجود الذات الإلهية عند «ديكارت» وكذلك لصفاتها.

١ - وجود الذات الإلهية:

سبق أن بينا أن «ديكارت» قد طبق منهج الشك في مجال فلسفته بصفة عامة، ذلك المنهج الذي كانت ثمرته الميتافيزيقا وفي قمتها الألوهية، كما كان هو المنهج الذي تأسست عليه ميتافيزيقا الفيلسوف، كما اتخذه أداة للمعرفة الصحيحة المتميزة.

والشّك الذي استخدمه «ديكارت» يختلف عن أنواع الشك اللاأدرى الذي لا يبلغ أي حقيقة أو يقين. Doutehyperbolique وقد انتهى «ديكارت» على ما رأينا من قبل من اليقين الأول وهو إثبات وجود ذاته بوصفها ذاتاً تفكر واستنتج منه وجود الله الذي استطاع بمعرفته أن يثبت وجود العالم. وهنا فقد صارت الأولوية بعد إثبات وجود الذات المفكرة لإثبات وجود الله ثم التدرج إلى محاولة إثبات وجود العالم بعد ذلك.

وقد أشار «ديكارت» إلى محاولته هذه صراحة في مبادىء الفلسفة» بقوله: «بعد معرفتنا بوجود الله ينبغي الانتقال إلى معرفة المخلوقات ويجب أن نتذكر أن

أذهاننا متناهية وأن قدرة الله لامتناهية»[1].

ومن تحليل هذا النص نجد أن الفيلسوف قد بدأ في محاولة معرفة الله أولاً، ثم انتقل منها إلى معرفة المخلوقات مبيناً أن أذهاننا متناهية قياساً على قدرة الخالق اللامتناهية.

وتطبيقاً لمبدأ الشك يبدأ الفيلسوف من العقل الإنساني، بوصفه نقطة انطلاق نحو الكشف عن أنحاء الوجود المختلفة وعلى رأسها وجود الله فكيف تم له ذلك؟

إن «ديكارت» قد ذهب يثبت وجود ذاته باعتبارها ذاتاً تفكر بعد أن شك في كل المعارف التي تلقاها عن طريق الحواس، بل شك في الفكر ذاته، وفي يقين الرياضة.

أما فيما يتعلق بمسألة الشك في وجود الله فقد استخدم فيه نوع الشك العقلي، مفرقاً في ذلك بين نوعين من الشك: أحدهما عقلي والآخر إرادي[2] وهو يتبع النوع الأول منهما، ويعتبر أن الشك في وجود الله مباح مميزاً في ذلك بين منهج الشك العقلي الفكري الذي اتبعه وبين الآخر اللاأدري الذي لا يبلغ صاحبه أي حقيقة، من حيث كونه يتبع إرادته ولا يخرج بصاحبه عن دائرة الشك، بل يظل فيها فيأثم إثماً كبيراً. أما فيما يتعلق بنوع الشك العقلي، وهو الذي يستخدمه ديكارت فهو نمط من أنماط الشك الفكري الذي قد يحدث لبعض الناس الذين قد يشكون في وجود الخالق لعجزهم العقلي والفكري عن إقامة دليل على وجوده مع إيمانهم المسبق به. وديكارت يعد أحد هؤلاء حيث أن شكه محاولة منه للوصول إلى فكرة وجود الله النظرية في ذاته؛ ولذا فإن مسألة هذا الوجود لا تترك عنده أي شكوك في عقيدته.

وهكذا فإن منهج ديكارت في الشك كان منهجاً عقلياً لا يستخدمه بوصفه وسيلة أو منهجاً لبلوغ المعرفة الصحيحة بدقتها ويقينها، فالشك على ما أشرنا سلفاً

---

(1) Descartes, Les Principes, A, T Oeuvres de Descartes, Paris 1904. Tome I p 9 N 9, p36.

(2) عثمان أمين، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥ ص ١٣٤ - ١٣٥.

كان وسيلة لإثبات وجود النفس التي أفضت به إلى إثبات وجود الله بالعقل عن طريق الفكر، ولذا فإننا نرى أن منهج الشك قد استخدم في معرفة النفس أولاً ثم توصل منه «ديكارت» إلى حقيقة وجود كائن كامل هو الله .

ولذلك وصل الفيلسوف إلى فكرة وجود الله ، بعد إثبات وجود ذاته المفكرة التي كانت مصدر الشك في مبدأ الأمر. ومن تأمل منهج الشك الديكارتي نجد أنه يدور في سلسلة من التساؤلات المستمرة عن الوجود، وجود الذات، ووجود الكائن الكامل اللامتناهي.

أ ـ أدلة «ديكارت» على وجود الله»:

انتهى الفيلسوف من الكوجيتو إلى إثبات وجود الذات التي توصل منها إلى معرفة وجود كائن كامل حاول «ديكارت» إثبات وجوده عن طريق ثلاثة أدلة عقلية يحاول في أولها معرفة الله بآثاره عن طريق دليلين أولهما دليل «النقص» ويستدل به على وجود الله من خلال فكرة النقص الإنسانيManque والثاني هو دليل الكمال Parfait يثبت فيه وجود الله عن طريق الكمال الإلهي. أما الثالث وهو المعروف بالدليل الأنطولوجي والذي يستخلص من تعريف الله وهو الإستدلال من بعض المعلولات، والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة، وهي الوسيلة الوحيدة لإثبات وجود الله»[1].

ومحاولة «ديكارت» إثبات وجود الله إنما تعني اعتقاده في هذا الوجود الإلهي عن طريق الإستدلال العقلي لا عن طريق الحدس المباشر منكراً أي دليل على وجوده بوصفه كائناً كاملاً، بيد أن الفيلسوف قد استدل على وجود الله بثلاثة أدلة عقلية رآها قاطعة مقنعة في إثبات هذا الوجود»[2]

ويأتي أول هذه الأدلة عن طريق الذات، وإحساس الفيلسوف بالنقص من حيث كونه يشك. وهذا النقص قصور عن بلوغ الحق وما كان ديكارت قط ليصل إلى كونه موجوداً ناقصاً، ومتناهياً لو لم يكن بداخله فكرة كائن كامل ولا متناه،

(١) A T, oeuvres de Descartes, Leopold Cerf, Paris 1905 Tom 8. p 184

(٢) عثمان أمين، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥ م ص ١٣٥.

وهذه الفكرة التي وجدها في نفسه ما كان يستطيع الحصول عليها لولا وجود هذا الكائن الكامل، فالعلة المسببة (الفاعلة)Efficiente Cause) لا بد أن يكون فيها قدر من الكمال مثل ما في معلومها على الأقل، وقد أشار ديكارت إلى هذه الفكرة في «المقال عن المنهج» بقوله: «إن فكرة النقص التي أشعر بها لا يمكن أن يضعها في سوى موجود كامل وذلك بالقياس إلى مطلق كماله، ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهي فالله إذن موجود[1]

ومن تحليل هذا النص يتبين أن فكرة النقص هي المحور الذي يدور حوله هذا الدليل في محاولة إثبات وجود الله بوصفه كائناً كاملاً، وقد ذكر ديكارت هذه الفكرة في «التأملات» فهو يقول: «ما كنت أعرف أني كائن، ناقص ومتناه لو لم تكن بداخلي فكرة «الكامل» أو اللامتناهي» وبديهي أنني لم أستطع بنفسي أن أخلق تلك الفكرة ما دمت قد لاحظت منذ قليل أنني موجود ناقص، ولا متناه، فالعلة التي تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة، والكمال نفسه مقدار ما لمعلولاتها على الأقل»[2] ومن تحليل هذا النص يظهر لنا المعنى السابق نفسه على اعتبار أن هذا الدليل يعد محاولة استدلال عقلي على وجود كائن كامل من خلال شعور الفيلسوف بالنقص في ذاته. هذا الشعور الذي أكد لديه وجود كائن كامل يهبه ذاته، وما تتصف به من نقص.

وفكرة الكائن الكامل هذه موجودة داخل نفوسنا. خلقها فينا هذا الكائن الكامل، وهي فكرة عامة عند كل الناس بمعنى أنها مفطورة في النفوس Idee innee بل أن الفكر الإنساني مطبوع على معرفتها أي أنها بمثابة «ملكة» توجد في الطفل بالقوة، ونستطيع معرفتها بمجرد التفكير»[3] وإلى هذه الفكرة يشير «ديكارت» في «التأملات» فيقول: «إن الله خالقي ذلك لأنها فكرة موجودة بداخلي، وأنا مفطور عليها[4]»

---

(١) Descartes, Medit A.T, Paris, 1904. Tome g Medit 3 p.p 40 3/8 41.

(٢) Medit, A,T. Paris 1904, Tome g Medit 3 p.p 40 3/8 41.

(٣) A,T Oeuvres de Descartes, Paris 1899, Tome 3 p. 423.

(٤) Medit, Emile thouverez Paris 1941 p 191.

ومن تأمل هذا النص نجد إشارة صريحة إلى وجود فكرة الله التي تكمن في ذاتنا بصورة فطرية، وطبيعية من حيث كان الله أكمل ما نستطيع تصوره من أشياء[1]، ويذهب «ديكارت»إلى أن هذه الفكرة التامة الكاملة موجودة في نفسي منذ بداية تفكيري أقيس بها ضعفي، ونقصي، ونهائيتي، وعلى هذا النحو استطاع «ديكارت» من خلال فكرة النقص التي اكتشفها في ذاته أن يصل إلى إثبات وجود موجود كامل لا يشوبه نقص وهذا هو دليل النقص.

أما الدليل الثاني، والذي يعد تكملة، وتأييداً للدليل الأول من حيث أن «ديكارت» قد انتهى فيما سبق بحثه لمعرفة وجوده الناقص عن طريق فكرة موجود كامل ينطوي عليها ذهنه، فما هي إذن علة هذا الوجود الناقص؟ أي علة وجود هذا النقص مع العلم بأن المخلوقات الناقصة لا يستطيع أي واحد منها أن يخلق وجوده بنفسه ولو استطاع لما تردد لحظة واحدة في أن يمنح نفسه الكمال كله، وأن يستبعد كل نقص يلم بها فالله إذن هو الكائن الكامل الذي لا بد وأن يكون حاصلاً على مبدأ الكمال في ذاته من حيث كونه علة وجوده، فلا بد أن يكون له مقدار على الأقل من الكمال الموجود به، لكنه كمال أسمى وكمال أعلى ومن ثم يكون الله موجوداً، وقد عبر «ديكارت» عن هذا الدليل في القسم الرابع من «المقال عن المنهج» بقوله: «إنه وبما أنني قد عرفت بعض الكمالات التي ليس لي شيء منها فإنني لست الكائن الوحيد الذي في الوجود. . . بل يجب بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكثر كمالاً أنا تابع له ومن لدنه حصلت على كل ما هو لي لأنني لو كنت وحيداً، ومستقلاً عن كل ما هو غيري بحيث كان لي من نفسي كل هذا القليل الذي أشارك الذات الكاملة فيه لكنت استطيع أن أحصل من نفس السبب عينه على كل ما هو فوق ذلك مما أعلم أنه ينقصني، وبذلك أكون أنا نفسي غير متناه أزلي أبدي وغير متغير، وعالم بكل شيء، وقادر على كل شيء، وقصارى القول أن تكون لي كل الكمالات التي استطيع أن ألحظ أنها الله»[2].

ونستطيع أن نتبين في هذا النص محاولة لإثبات وجود الله عن طريق ما

---

(١) A.T. Oeuvres Tome 3 p.p 423 ⅜ 434.

(٢) محمود الخضيري، المقال عن المنهج، ديكارت، القاهرة، ١٩٣٠، ص ٦٠، ٦١.

يحس به الفيلسوف من بعض الكمال الذي ليس له شيء منه أي لم يخلقه في نفسه بإرادته، ولذا فإنه يستنتج وجود موجود أعلى يمنحه ما يلزمه من كمال وهذا الموجود هو «الله».

وهذا الدليل نفسه يؤكده الفيلسوف في «التأملات» فيقول: «إذن ينبغي أن أستنتج بيقين وفقاً للمبدأ الذي يقرر بأنه لا بد أن يكون في العلة من الحقيقة، والثبات على الأقل مقدار ما في معلولها أن هناك علة لكياني بل أن تلك العلة تحوي جميع ضروب الكمالات، وأنها إذن هي الله»[٢]

وهكذا يبدو أن دليل الكمال وهو الدليل الثاني على وجود الله لا يشبه دليل إمكان العالم لأن هذا الدليل إنما يستمد فكرة وجود الله، ويستدل عليها من النظر إلى العالم. أما في دليل ديكارت فإن الفيلسوف يضع العالم موضع الشك، ويصل إلى حالة اليقين التي ينتهي إليها عن طريق فكره الذاتي، وهو ما يحمل صفة النقص، والتناهي. وهذا الدليل نفسه قد أشار إليه الفيلسوف في «المبادىء» بقوله: «إنه بقدر ما يتصور من الكمال في شيء ينبغي أن نعتقد أن علته لا بد أن تكون أوفر منه كمالاً»[٢]

هنا نجد أن ديكارت قد تصور أن الله هو العلة التي تنطوي على كل كمال، لأن النظر للمخلوقات يكشف عن احتوائها على شيء من الكمال الذي ليس لها صلة به، وليس لها شيء منه.

وهكذا نصل عن طريق التحليل إلى أن العلة التي وهبت الفيلسوف الكمال لا بد أن تحتوي على وجه من وجوه الكمال، ومن ثم يكون الله موجوداً وكاملاً.

وعلى هذا النحو نجد أن «ديكارت» استطاع إثبات وجوده عن طريق الفكر الذي توصل منه إلى إثبات وجود الخالق بفكره أيضاً على اعتبار أن الأكثر لا يمكن أن يأتي من الأقل، أي بمعنى أنه يجب أن يكون في العلة الفاعلة من الحقيقة ومن

---

(١) Medit, Oeuvres, Tome g, p. 86.

(٢) ديكارت، المبادىء، عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٠م مبدأ رقم ١٧ ص ١٠٥،

الكمال مقدار ما في معلولها على الأقل.

من هذين الدليلين السابقين نجد أننا نقف بأزاء فكرة الكمال اللامتناهي التي ليست في حد ذاتها سلبية، أو مضادة لفكرة النقص، أو التناهي لأنها تعد صفة إيجابية في الله الخالق وهو من أكمل حقائق الوجود جميعها.

وبعد أن تم «لديكارت» إثبات ذلك شرع في إقامة الدليل الثالث الدال على وجود الله وهو ما عرف بالدليل الأنطولوجي والذي أشار إليه الفيلسوف في المقال عن المنهج، وكذلك في «التأملات» حيث يقول فيها: «إن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال»[١].

من هذا النص نجد كيف تتضمن الماهية الإلهية في الوجود الإلهي مما يستحيل معه أن ننفي وجود الله، إذ أن تضمن الماهية في الوجود يعني حقيقة الوجود الإلهي ذاته، ويؤكد «ديكارت» هذا الدليل نفسه في «مبادىء الفلسفة» بقوله: «إنه في إمكاننا إثبات وجود الله من حيث أن ضرورة الوجود متضمنة في تصورنا له»[٢]. ولا يخرج معنى هذا النص عن المعنى السابق الذي يؤكد به الفيلسوف حقيقة الوجود الإلهي، كما يظهر من خلاله أثر التحليل الرياضي الذي يهدف منه الوصول إلى اليقين التام.

وهكذا يتضح لنا مبلغ ثقة «ديكارت» في نتائج الرياضة ويقينها، فكما أن تصورنا لفكرة المثلث يلزم عنها التقرير بأن زواياه مساوية لقائمتين، فإن فكرة الكامل كذلك لا تتوارد إلى عقولنا إلا وهي منطوية على جميع الكمالات، فينتقل الفكر مع هذه الفكرة ـ عن موجود كامل هو الله ـ إلى ما يلزم عنها من التسليم بالوجود الإلهي المطلق، وجود كائن كامل لا متناهي له وجود مطلق هو الله.

وهكذا تنتقل النفس من الفكر إلى الوجود أي وجود الله ذاته.

---

(١) التأملات ت، عثمان أمين التأمل الخامس. الطبعة الرابعة ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) المبادىء ت عثمان أمين. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٠م مبدأ رقم ١٤ ص ١٠١.

ويلاحظ من هذا الدليل أن ديكارت قد أشار إلى أثر الرياضة التحليلية على فكرته إذ يقول في «المقال عن المنهج»: «الله وبما أنه هو الكائن الكامل هو على الأقل مساو في اليقين لما تستطيع أن تنهض به أمتن البراهين الهندسية»[1] ويكفي هذا دليلاً على مدى مساهمة الرياضة في براهين وجود الله عند الفيلسوف والتي انسحبت من قبل على باقي أجزاء فلسفته بوجه عام.

وندرك من هذا الدليل الانطولوجي أن ديكارت يثبت كمال الله مستخلصاً منه هذا الدليل عن طريق التحليل، باعتبار أن الكمال صفة تنطوي عليها الذات الإلهية.

وعلى هذا النحو السابق يظهر لنا كيف اعتمد الفيلسوف على الفكر المجرد، والتحليل الرياضي في هذا البرهان، ولذا يحق لنا القول: بأن ديكارت أراد من فكرة وجود الله أن تكون في مستوى اليقين الرياضي الحقيقي.

ومن ملاحظة هذا الدليل نجد أن الفيلسوف يدور في فكره لإثبات وجود الخالق، ولا يحاول الخروج منه إلى الوجود مع أنه يهدف أساساً إلى اثبات حقيقة وجود كائن كامل لا متناهي، وربما يشير ذلك إلى أثر الرياضة على فكر «ديكارت» إذ أنه قد استخدم هذا العلم - الرياضة - حقيقة لما يتميز به من بداهة ويقين.

ولعل ثقته في هذا العلم هي التي أملت عليه تطبيق المنهج الرياضي في محاولته اثبات وجود الخالق باعتباره أعلى، وأسمى حقيقة في ميتافيزيقاه على ما سنرى فيما بعد.

---

(١) Descartes, Discours de la Methode A.T. Paris 1902 Tome VI Part 4 p. 37.

;dmhvj ,hgrgsrn hgyegdn lk a 353 gthdn a 463

(ب) حقيقة الذات الإلهية :

انتهينا مما سبق إلى أن «ديكارت» قد قام بمحاولة عقلية لإثبات وجود الله باستخدام ثلاثة براهين تأدت به إلى اثبات وجود الله بوصفه كائناً كاملاً ليس متناهياً.

وإذا كان الفيلسوف قد أثبت ذلك وتوصل إلى حقيقة وجود الله بعقله فما هي إذن حقيقة هذه الذات الإلهية في ميتافيزيقاه؟

هل هي واحدة بمعنى رياضي أي حسابي؟

أم واحدة بمعنى أنها لا تنقسم إلى أجزاء؟

لقد عبر الفيلسوف عن ذلك في عبارة له بالتأملات يقول فيها : «الله هو الكائن. . الواحد. . » وتنطوي هذه العبارة على اشارة واضحة إلى وحدانية الله.

أما ما يتعلق بنوع الوحدانية التي يقصدها الفيلسوف فإنه بوصفه مسيحياً كاثوليكياً يحتمل أن يكون قد تابع مذهب النساطرة (وهو الفريق الديني المسيحي الذي آمن أتباعه بوجود طبيعتين للسيد المسيح أحدهما لا هوتية Divinite والأخرى ناسوتيةHumanite . إلا أن الفرق المسيحية قد اتفقت في نهاية الأمر على أن الذات الإلهية واحدة في ثلاثة أقانيم هي الأب الابن، والروح القدس، فالله في المسيحية ثالوث مع وحدانية جامعة، وثبات فالله عند «ديكارت» ووفق عقيدته المسيحية ـ هو (الأب، الابن، والروح القدس) بما أن الأب، والابن، والروح القدس هي الله الواحد، والوحيد الذي لا نظير له، ولا شبيه له على

ما تؤيد ذلك نصوص الفيلسوف إذ يقول: «لا يوجد أصدق، أو أحق من فكرة وجود الله، ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف، والبطلان»[1] ونجد في هذا النص اشارة إلى أن وجود الله الواحد يعد وجوداً حقيقياً لا زيف فيه، ولا بطلان كما أنه لا وجه شبه يربط بين هذا الخالق الكامل اللامتناهى وبين مخلوقاته، فهو متفرد على نحو ما يشير «ديكارت» في قوله: «إنني اعتمد في وجودي على موجود مختلف عني»[2].

(١) «ديكارت»، التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل الثالث ص ١٥٤.
(٢) ديكارت، التأملات، ت عثمان أمين، التأمل الثالث ص ١٥٤.

جـ ـ الفعل الإلهي:

مما سبق يتبين لنا أن «ديكارت» حاول إثبات وجود الله باعتباره كائناً كاملاً لا متناهياً، ثم أشار إلى وحدانية هذه الذات الإلهية التي ذكرت المسيحية أنها «ذات ثلاثة أقانيم» وهي التي خلقت العالم، والإنسان. بفعل قدرتها اللامتناهية.

فما هي حقيقة الفعل الإلهي وفق ما جاء في فلسفته؟

الحق أن «ديكارت» يذكر في أحد نصوصه أن الإنسان يجب عليه الإنتقال من معرفة وجود الله إلى معرفة المخلوقات. وهنا يبدأ الفيلسوف من معرفة الله إلى معرفة المخلوقات المتناهية التي خلقتها قدرة الخالق اللامتناهية. يقول «ديكارت» في التأملات «: والذين يمعنون النظر في طبيعة الزمان يجدون أن حفظ جوهر ما في كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى عين القدرة، وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً».

وإذا حللنا هذا النص تبين لنا أثر الفعل الإلهي متجلياً في عناية الذات الإلهية بالعالم، فهي التي تخلقه، وترفعه من العدم في كل لحظة، فأي جوهر مخلوق ما كان له أن يستمر في الوجود لحظة ماضية، أو أخرى مستقبلة لولا هذا الحفظ الإلهي المستمر.

ومن ملاحظة هذا النص نجد أنه ينطوي على دليل عليّ على وجود الله هو ما

يعرف بإسم الدليل الزمني،ArgumentTemporel . وفحواه أن الذات الإلهية تخلق الوجود وتعنى به، فهي التي تخلق الذات، وتحفظها بفعل قدرة إلهية عالية وفعالة، كما يشير من جهة أخرى إلى استمرار الخلق من حيث أن الإنسان لا يستطيع أن يمنح نفسه البقاء، والدوام، لأن ذلك يستلزم قوة عليا تحفظه ويلزم من ذلك انه يعتمد في استمرار وجوده في الزمان على موجود مختلف عنه هو «الله» ويتأكد معنى الفعل الإلهي في «المبادىء» إذ يشير «ديكارت» بقوله: «أن آجالنا في حياتنا كافية، وحدها لإثبات وجود الله» [1] ومن تحليل هذا النص نجد أثر الفعل الإلهي واضحاً في حفظ آجالنا في حياتنا وهذا لا يعد دليلاً على إثبات وجود الله فحسب إنما يعد دليــلاً يبرهن على أثر الفعل الإلَهي الحافظ لنا. ويعد هذا النص تلخيصاً للنص الذي ساقه الفيلسوف في «التأملات» وأشار فيه إلى البرهان الزمني على وجود الله بوضوح وجلاء.

ويلاحظ من موقف «ديكارت» السابق مشابهته لموقف الأشاعرة الإسلاميين تماماً، فكل مخلوق لا يحتاج إلى أن يخلق فحسب في كل لحظة زمنية معينة، بل يحتاج إلى حفظ الله وعنايته في كل لحظة زمنية يستمر فيها وجوده، ومن ثم فإن الله لا يعتبر خالقاً فحسب لوجود الذات الإنسانية، بل يعد حافظاً لها، ومتابعاً لحفظها واستمرار بقائها في الزمان.

وعلى هذا النحـو نلاحـظ أن الـذات الإلهية قد وجهـت عنايتهـا وحفظهـا المستمر لذات الإنسان المخلوقة. وهكذا انصبت العناية الإلهية على هذه الذات، فالصلة الوثيقة بين المخلوقات والخالق لا تنقطع، مع أن ديكارت يفرق بين الكون وبين الله، وهي فكرة أيدتها مسألة الخلق كما وردت في الدين ومع أن المخلوقات في ميتافيزيقاه لا تتشبه بالخالق من حيث أنه لا يوجد بين الله وبين الكون وجه من وجوه المشابهة، إذ يرجع «ديكارت» كل كمال يحدث في العالم إلى كمال الآلية الميكانيكية، فليس للحركة من قصد ولا غاية ـ وهي مسألة سنعرض لها تفصيلاً فيما بعد ـ.

---

(١) «ديكارت»، المبادىء، عثمان أمين. مبدأ رقم ٢١ ص ١١١.

وهكذا تبدو فكرة الخلق الإلهي عند «ديكارت» وقد اقترنت بفعل العناية الإلهية، فالعالم يتحرك وفق مشيئة، وارادة الله، ووفق علمه المسبق، فهو عالم بكل شيء في الكون أي محيط به عالم بكل صغيرة، وكبيرة تحدث فيه، وهنا فإن الفعل الإلهي للعالم يحدث بعلمه وارادته فهو فعل مختار لاقترانه بالإرادة الحرة للإله، ويؤكد الفيلسوف هذا المعنى في «المبادىء» بقوله: «... لا ينبغي الفصل بين فعل الخلق عند الله، وفعل الإرادة» [1] وتبدو من خلال هذا النص صفة القدرة على كل شيء باعتبارها واحدة من صفات الله اللامتناهية الكمال، وهذا يدفعنا للقول بأن الحقائق ليست وحدها هي كل ما في مقدور الله، بل أن كل شيء مخلوق خاضع لقدرته العليا، (وهذه الفكرة ستتأدى بنا إلى عرض موضوع الحرية الإلهية وهي مسألة سنتعرض لها فيما بعد).

وهكذا يتضح لنا مماسبق تمييز «ديكارت» بين الكون والله، وهي فكرة أيدتها مسألة الخلق، وطبقاً لميتافيزيقاه فإن المخلوقات لا تتشبه بالخالق كما كان الحال عند «أرسطو»، فليس بين الله، وبين الكون وجه من وجوه المشابهة.

أما إيمان «ديكارت» بالحفظ والعناية فيأتى من أن العالم في تصوره كان يحتاج إلى سند ميتافيزيقي لإيمانه بالخلق المستمر، بينما نجد أن بعض المذاهب الأخرى تقصر فعل التكوين، أو الخلق على المبادأة، أو على الفعل الأول، متجاهلة في ذلك وجود خلق مستمر من المبدأ الأول في الزمان باعتبار أن العالم مصنوع - قد صنعه الله - هذه المذاهب لا ترى أن العالم يحتاج إلى حفظ وعناية ما دام يسير بمقتضى الفعل الإلهي الأول، والحكمة الإلهية التي تحيط علماً بما يحدث في العالم من حادثات كلية، ولا علم لها بجزئياته، فالعالم حسب تصور هذه المذاهب يسير وفق نظام حتمي معقول.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن المذاهب التي هي على شاكلة المذهب الديكارتي مهما جهدت في إعطائنا صورة عقلية متكاملة للوجود، إلا أنها عن طريق ما أسمته بالخلق المستمر قد أفسحت المجال للتدخل الإلهي المستمر في الوجود.

---

(١) Descartes, principes, A.T Tome 9 p.1 prin N 23 p. 153

والحق أن هذه المسألة الخطيرة في فلسفة «ديكارت» والتي أجهد نفسه في إخفائها ستتضح بصورة أكبر عند «مالبرانش» فيما أسماه بالعلل الغائية.

وعلى هذا النحو فنحن نرى أن الألوهية تفيض بعنايتها ليس على العالم فحسب، بل على سائر جزئياته الزمانية والمكانية، فالله عند «ديكارت» هو العلة المباشرة للحادثات الجزئية في هذا الوجود، وهو أمر لم يستطع «ديكارت» الجهر به مخافة أن يهتز صرح مذهبه العقلي المتكامل، على الرغم من أن هذه المسألة قد بدت في ميتافيزيقاه حينما عرض لمسألة الخلق المستمر التي أسس عليها فيزيقاه.

بعد أن أشرنا إلى مسألة العناية الإلهية. وهي أثر من آثار الفعل الإلهي بعد فعل الخلق، وبعد أن تبين لنا أن هذا الفعل قائم على أساس أن العلم الإلهي، والإرادة الإلّهية واحدة. وضح أمامنا مدى الحرية التامة التي يتميز بها الفعل الإلهي، والتي يشير إليها الفيلسوف بقوله: «الفعل الإلهي حر مختار. . .» (١)

من هذا النص تظهر لنا حرية الفعل الإلهي، هذه الحرية التي يفعل بها الله كل شيء خيراً كان، أم شراً حيث أن إرادته حرة في فعل الممكنات. يقول «ديكارت» معبراً عن ذلك: «إن الله علة فاعلة للحسن، والقبح، وإرادة الله تفعل الممكن وتفعل المستحيل فالله قادر على أن يحدث المتناقضات»(١)

ونستطيع أن نتلمس في هذا النص إشارة واضحة إلى حرية الإرادة الإلهية التي تفعل الممكن كما تفعل المستحيل ولا يقتصر فعلها على ذلك، بل يتعدى إلى القدرة على إحداث المتناقضات، وهذه أقصى درجات الحرية.

وحقيقة الأمر أنه ليس ثمة ما هو قبيح أو حسن في ذاته فالحسن والقبح ليسا ذاتيين في الأشياء بل يرجعان إلى الإرادة الإلهية فهي التي توجد هاتين الصفتين في الأشياء. بيد أن هذا لا يعنى التسليم بأن الخطأ، أو الشر الذي نقع فيه خاضع للمشيئة الإلهية حيث ترتفع بذلك عنا المسؤولية إزاء أفعالنا الخاطئة أو الشريرة، ويكون هذا الموقف تبريراً لأخطائنا، وهو أمر لم يكن يقصد إليه «ديكارت» على نحو ما سنعرض له في (مبحث الأخلاق).

(١) Descartes, Oeuvres, A.T paris 1901 Tome 4 p 118

(٢) Descartes, Oeuvres, A.T Tome 4 p 118

مما سبق تتبين لنا الرؤية الديكارتية لحرية الإنسان فهو يراه حر في أفعاله لأنه يتميز بوجود العقل الذي يمده بالأحكام البديهية الصحيحة، والمتميزة عن طريق ما يمنحه الله له من نور فطري. فهل عبرت ميتافيزيقا «ديكارت» عما يخالف ذلك؟.

الحق أن العقل باعتباره المنبع الأسمى لسائر المعارف الإنسانية، كان هو محور الميتافيزيقا الديكارتية منذ البداية، فهو الذي يستمد منه الإنسان الأفكار الواضحة المتميزة، (وهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه متساوية) على نحو ما عبر «ديكارت» في هذا المجال، وهذا يعني أن الفيلسوف يفسح المجال أمام الإنسان لكي يستفيد من نور العقل الفطري الموهوب له من الله الكائن الكامل اللامتناهي، الأمر الذي ترفع معه المسؤولية الإلهية عن أفعال المخلوقات الخاطئة، والشريرة. ومع ذلك فلله علم مسبق بكل ما سوف تأتيه مخلوقات من أفعال سيئة، أو خاطئة لأن حدوث الحوادث في الكون معلوم في نهاية الأمر لله واجب الوجود، ذو العلم والقدرة.

ويذكر «ديكارت» موضوع الخطأ الإنساني، والخطيئة الأخلاقية في ميتافيزيقاه، ويرى أن سببهما إرادة الإنسان، وإن كان هو نفسه لا يسعى إلى الخطأ بيد أنه يقع منه بطريقة طبيعية، عن طريق هذه الإرادة التي تميل إلى فعله، لكن الإسترشاد بالعقل والركون لأحكامه الواضحة الصائبة إنما يحول دون الوقوع في ذلل الإرادة، وهنا يمكننا تلمس اتجاه «ديكارت» إلى رفع مسؤولية الله عن أخطاء مخلوقاته، وأن كان يحيط علماً بحدوثها، وهذا ما عبر عنه في المبادىء في قوله: «إن الله ليس مريداً لحصول الخطيئة، والإثم» [1]

وهكذا ترتفع المسؤولية الإلهية عما يقترفه الإنسان من خطأ، وشر مع علمها بحدوثها، لأن إرادة الله لا تسمح، ولا تريد أن يحدث ذلك.

---

(١) Descartes, Principes. Oeuvres. A. TP prin 23 p 35

٣ ـ الصفات الإلهية :

رأينا مما تقدم أن «ديكارت» أثبت وجود الذات الإلهية، كما أشار إلى صلتها الوثيقة بالعالم، من حيث كانت تحفظه، وتعنى به في كل لحظة من لحظاته.

وفي هذا الموضع نعرض لمسألة الصفات الإلهية Attributs Divins كما أشار إليها من خلال فلسفته ومدى اتفاقها مع صفات الله.

لقد أشار «ديكارت» في فلسفته إلى صفات الله باعتباره كائناً كاملاً لا متناه، علة سائر العلل، لا شبيه ولا نظير له بين الكائنات، فهو أزلي، أبدي، عالم، مريد، قادر، مختار، متفرد في وجوب وجوده، وفي أفعاله المتعلقة بخلقه، وفي صفاته الكاملة.

ولقد أثيرت حول موضوع الصفات الإلهية كثير من التساؤلات، والمسائل كمسألة زيادة الصفات على الذات الإلهية، أو أن الكلام صفة تختلف عما اشتمل عليه العلم الإلهي.. إلى غير ذلك من الجدل الذي أثير حول هذه المسألة عند علماء الكلام المسيحي، أو الإسلامي على سواء، وكذلك اعتبار صفة السمع، والبصر مغايرة للعلم بالمسموعات، والمبصرات، وغيرها من المسائل التي كانت موضوعاً للبحث والجدل من قبل علماء الدين، واختلفت بصددها اتجاهات المذاهب الدينية.

وموضوع الصفات من المسائل التي أثارتها ميتافيزيقا ديكارت حيث يقول

في هذا الصدد: «أننا وإن كنا لا نحيط علماً بذات الله، وصفاته فما من شيء نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته»[1].

من هذا النص نفهم أنه لا يوجد علم متميز واضح ـ على ما ذهب إليه الفيلسوف ـ إلا وكان موضوعه الكمالات الإلهية .Perfections Divins التي تتطابق في يقينها مع اليقين الرياضي المثل الأعلى لليقين عند «ديكارت».

لذلك فهو يرى أن الله كامل بل مصدر كل كمال، هذا الكمال الذي دارت حوله براهين وجود الله المتميز بالضرورة في تصوره.

وقد أشار «ديكارت» في ميتافيزيقاه إلى عدد من الصفات الإلهية الذي تصور أننا لا نستطيع معرفتها إلا بطريق النور الفطري وحده، بل نجده قد قرن وجود الله بمعرفة سائر صفاته مشيراً إلى ذلك في المبادىء بقوله «عندما نعرف وجود الله نعرف أيضاً جميع صفاته بقدر ما يمكن لنا معرفتها بنور الفطرة وحده»[2].

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا دعوة ديكارت إلى استخدام النور الفطري، ويقصد به النور الذي يقذفه الله في العقول فتدرك بواسطته الحقائق الواضحة، كما نتوصل إلى معرفته، والإيمان بقدرته وتعرف عن طريقه سائر الصفات التي سوف نشير إليها كالوحدانية، والأزلية واللانهائية، والعلم، والقدرة، وكذلك الروحية، والبساطة.

وهذه هي صفات الله كما وردت في نصوص «ديكارت»:

---

(١) ديكارت، المبادىء ت عثمان أمين مبدأ رقم ١٩ ص ١٠٨.

(٢) د ـرت، المبادىء، ت عثمان أمين مبدأ رقم ٢٢ ص ١١٢.

أ ـ الوحدانية Unicite :

أشار الفيلسوف إلى هذه الصفة في «التأملات» حين قال: «الله هو الكائن الكامل . . . الواحد»[1] والمقصود هنا وحدة الذات، والصفات، والأفعال، فالله واحد في ذاته وفي صفاته وأفعاله، كذلك فهو لا مثيل له ولا نظير، ولا يوجد وجه شبه بينه وبين مخلوقاته؛ لأنه كائن يسمو على العالم الذي هو من مخلوقاته.

والوحدانية الإلهية لا تقتصر على وحدانية الجوهر الإلهي فحسب من حيث أن الله جوهر واحد، بل تتعدى ذلك إلى وحدانية الذات الإلهية وقد عبر الفيلسوف عن ذلك في نص صريح له جاء فيه» إنني لا أستطيع أن أتصور غير الله شيئاً يخص الوجود ماهيته على جهة الضرورة، ثم لأنه لا يمكنني أن أتصور إلهين، أو أكثر متماثلين تماماً من حيث الصفات والأفعال»[2].

وفي هذا النص نلاحظ إشارة واضحة إلى وحدة ذات الله، من حيث أن الوجود، والماهية شيء واحد في هذه الذات، بل أنهما شيء واحد بالضرورة، والتعبير الديكارتي عن استحالة تصور إلهين هو تعبير صريح عن وجود إله واحد، ووحيد، ولا نظير له، وقد أكد «ديكارت» ذلك في النص نفسه عندما تصور استحالة وجود إلهين يشبه أحدهما الله سبحانه وتعالى.

ومن الجدير بالملاحظة أن تأكيد «ديكارت» على صفة الوحدانية الإلهية

---

(١) ديكارت، التأملات ت عثمان أمين ـ التأمل الخامس ص ٢١٧.

(٢) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

بهذا المفهوم (الميتافيزيقي) يتفق والتصور الإسلامي لهذه الوحدانية إذ يؤكد الباقلاني في «التمهيد في الرد على الفرق» على هذه الصفة فيقول: «الله واحد لأنه لو كان إثنين لاختلفا والاختلاف عجز لأنه لن يتم مراد كل منهما في حالة اختلافهما، والعجز من سمات الحدث، والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزاً»[1] ونجد هنا وجه شبه بين نص «ديكارت» السابق، وبين نص الباقلاني عن الإله الواحد.

---

(١) أبو بكر الباقلاني، التمهيد في الرد على الفرق، قدم له محمود الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧. ص ٤٦.

ب ـ الأزلية Eternite - Perpetuite :

تعد صفة الأزلية من بين صفات الله اللامتناهية في الكمال، والله وفقاً لميتافيزيقا «ديكارت» جوهر. . أزلي. وهو يتصف بهذه الصفة من حيث كان خالق الوجود منذ الأزل؛ لذلك فهو أزلي وأبدي.

وموقف الفيلسوف من هذه الصفة ـ الأزلية ـ يتفق ويتمشى مع تعاليم عقيدته المسيحية حيث تقول الآية: «بإسم الرب الإله السرمدي»[1] وكذلك مع التصور الإسلامي إذ يقول الباقلاني في أزلية الله: «إنه يعتبر الله قديماً إذ أنه لا يجوز أن يكون فاعل المحدثات محدثاً، بل يجب أن يكون قديماً لأنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث»[2].

ويعد هذا النص إشارة صريحة إلى قدم الله، وأزليته من حيث كونه خالقاً لسائر المحدثات.

---

(١) سفر التكوين، أصحاح ٢١ آية ٣٣، ص ٣٢.

(٢) ديكارت: التأملات ت عثمان أمين ص ١٥٢.

جـ - اللانهائية :

من بين صفـات الله اللامتناهية صفة اللاتناهـي وقـد أوضـح ديكارت في ميتافيزيقاه أن الله جوهر لا متناه في قوله : أقصد بلفظ الله جوهراً لا متناهياً. . . »[1] .

(1) ديكارت، التأملات، ترجمة عثمان أمين ص ١٥٢ .

د ـ العلم Omniscience :

أشار «ديكارت» في فلسفته إلى صفة العلم بكل شيء أو صفة سبق العلم الإلهي، إذ أن لله في مفهومه ـ علم مسبق بالأشياء من حيث أنه خلق العالم، ونظمه، ومنحه الحركة بفضل قدرته العليا، وبفضل قوانينه الطبيعية. ويشير إلى هذه الصفة في قوله «أن الله قد قدر الأشياء جميعاً تقديراً سابقاً على حصولها»[٢].

ومن تحليل هذا النص نجد إشارة صريحة إلى صفة العلم الإلهي المسبق بالأشياء من حيث أن الله قد خلقها وأن دل هذاعلى شيء فإنما يدل على الإرتباط الوثيق بين العلم الإلهي، والإرادة الإلهية من حيث كان العلم الإلهي قائماً على الإرادة الإلهية التي أرادت الأشياء جميعها بعلم مسبق، وبحرية كاملة وثبات تام.

ويرى «ديكارت» أنه يستحيل صدور فعل أو خلق عن الله ثم ترجع مشيئته عنه؛ لأن ذلك يعني أن ثمة نقصاً في الفعل الأول أو في الخلق الأول، والأمر على غير ذلك إذ لا تفاضل بين أفعاله وبين مخلوقاته إلا بسبق علمه وبمشيئته المرتبطة بهذا العلم السابق المحيط، لكن إرادة الله ثابتة لا تتغير كاملة لا تنقص.

وترتبط صفة العلم الإلهي ارتباطاً وثيقاً بمسألة الصدق الإلهي أو بما أسماه «ديكارت» بنظرية الصدق الإلهي Vera Cite Divine التي تعنى صدق الحقائق التي يمنحها لنا الله ومن ثم فإن «ديكارت» لا يدعو إلى البحث عن غايات الله لكنه يؤكد فحسب على معرفة الوسيلة التي أراد أن يحدث الشيء بها»[١].

---

(١) ديكارت: التأملات. ت عثمان أمين ص ١٥٤.

(٢) ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين، ص ١٥٢.

هـ ـ القدرة Omniptence :

كما أن العلم من صفات الله فإن القدرة كذلك تعد من بين هذه الصفات اللامتناهية الكمال، وصفة القدرة الإلهية من صفات الله الوجودية أشار إليها «ديكارت» في التأملات بقوله: «الله هو الكائن الكامل.. واسع القدرة»[1] ويرمي معنى هذا النص إلى مدى سعة القدرة الإلهية.

والله في ميتافيزيقا «ديكارت» قادر بقدرة لا تحد على إنقاذ العالم وعلى رفع المخلوقات من العدم في كل لحظة على حد تعبيره، وقادر كذلك على حفظ نظام الطبيعة ثابتاً منظماً، بفضل قوانينه الأبدية التي تسمح بقيام علم طبيعي مؤسس على ترتيب الميكانيكية، وكذلك فإنه قادر على حفظ كمية الحركة في العالم، وعلى استمرار فعل الزمن في أزليته، ومن ثم يمكن القول تبعاً ذلك: أن فكر الفيلسوف مؤسس بصورة أو بأخرى على الحقيقة المطلقة الأولى، وهي حقيقة الوجود الإلهي.

(١) نفس المرجع

و ـ الروحية Spiritualite :

وتعد صفة ـ الروحية ـ من بين صفات الله الأنطولوجية التي ذكرها الفيلسوف فالله روح ، وقد أشار إلى ذلك في «مبادىء الفلسفة» بطريق غير مباشر بقوله: « إن الله ليس جسماً ، ولا يعرف الأشياء بالحواس»[1] ، ومن تأمل هذا النص نجد أن الفيلسوف يتصور أن الوجود الإلهي وجود روحاني يسمو على علائق المادة ، وهذا ما يبدو منطوياً في معنى النص.

وإذا كان الله ليس جسماً، ولا يعرف بالحواس فمعنى ذلك أنه روح بسيط. وليس أمراً مستغرباً أن يصف «ديكارت» الله بالروحية ، فهو روح الحق بل هو الحق ذاته ، ومنبع سائر المعارف الحقيقية ، كما أن هذا الحق هو ما يعرف الله به عن طريق العقل الذي أشار إليه الفيلسوف ، وأولاه اهتماماً كبيراً في فلسفته.

---

(١) ديكارت ، مبادىء الفلسفة ت عثمان أمين مبدأ رقم ٢٣ ص ١١٣ .

ي ـ البساطة Simplicite :

بالإضافة إلى صفة الروحية. اتصفت الذات الإلهية بصفة البساطة التي تعجز المخلوقات عن بلوغ سرها وكل ما يمكن الوصول إلى معرفته عن الله هي عوارضه، وآثاره، فهو «واجب الوجود من حيث أن ضرورة الكينونة تتضمن تصورنا له»[1].

ومن هذا النص يتبين لنا أن الله واجب الوجود، أي أن وجوده مقصوراً بالضرورة دائماً، على اعتبار أن فكرته تكمن بداهة، وبالضرورة في أذهاننا، وهذا ما ذكره الفيلسوف في المبدأ رقم ١٦ من «مبادىء الفلسفة» إذ يقول: «إن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز الله به من ضرورة الوجود»[2].

ومن النظر في هذا النص نجده ينطوي على صفة أنطولوجية ولا نهائية الكمال في الله هي ضرورة الوجود، فهو ضروري، واجب الوجود، كامل، مصدر العلم، والقدرة، والإرادة، واهب الحياة، ومبدعها، وهذه الأفكار نفسها التي جاءت بها الأديان.

يقول «ديكارت» في صفات الله: «أريد أن أعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق، لكي أنعم النظر في صفاته البديعة، ولكي أتأمل بهاء نوره الذي لا مثيل له، لكي أنعشقه، وأتعبد له، على الأقل بقدر ما في وسعي، وما تسمح به قوة ذهني

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) نفس المرجع مبدأ رقم ١٦ ص ١٠٤.

الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً. فكما أن الإيمان يعلمنا أن الغبطة العظمى في الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلهية، كذلك تعلمنا التجربة، ولا تزال بأن تأملاً كهذا، وإن يكن بعيداً كل البعد عن الكمال، يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به في هذه الحياة»[1].

وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أنه قد غلب على الفيلسوف في ثناياه شعور ديني واضح، إذ أن معاينته للإله، وتأمله لجلاله إنما يطلعانه على إله ذي كمال مطلق، ذي صفات بديعة، حتى يتسنى له أن يتأمل بهاء نوره الفريد، فيتمكن من محبته والتعبد له على قدر نهائيته بوصفه ـ ديكارت ـ مخلوقاً وعلى قدر ما تسمح به قواه الإدراكية البسيطة الضعيفة.

ونجد أن الفيلسوف يشير في ثنايا هذا النص إلى مدى ما يظفر به الإنسان من سعادة قصوى في الدار الآخرة، وما يناله من رضا في حياته الراهنة بهذا التأمل للجلال الإلهي من خلال هذا المشهد الفريد بين الله، وبين مخلوقاته.

---

(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين، التأمل الثالث ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

الفصل الثامن

نظرية الحقائق الابديّة

Verites Eternelles

- **مفهوم النظرية**
- **تعليق وتقييم**

نظرية الحقائق الأبدية

مفهوم النظرية:

تبين لنا من خلال عرض الفصل السابق، ومن البحث في صفات الله أنه سبحانه مصدر الحق، والنور، واليقين، فهو صادق لا يخدع لأن يقين كل علم، وصحته إنما يرجعان إلى معرفته الحقة دون سواها، بحيث أننا ما لم نعرفه، فلن نعرف شيئاً آخر معرفة كاملة[1].

ويرى «ديكارت» أننا نستطيع بلوغ المعرفة اليقينية باتباع المنهج السليم الذي تأدي به إلى تأكيد حقيقة العلم الطبيعي، بما انطوى عليه قواعده المنهجية من نظام، كما كان هذا المنهج محاولة للكشف عن أسباب الظواهر، حتى يتمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمته، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف أثناء عرضه هذا المنهج، وتوصل خلاله إلى إمكان معرفة جميع الحقائق المعروضة على الذهن بطريقين هما الحدس والاستنباط، ولذا يصبح هذان الفعلان طريقا المعرفة المباشرة. ولكننا نتساءل هنا عن فعل تلك المعرفة، أي عن كيفية حدوث فعلها بالنسبة للظواهر؟.

إن فعل المعرفة بالنسبة للظواهر الطبيعية يعد فعلاً منتقلاً في حين تظل مبادىء هذه الظواهر راسخة ثابتة في النفس الإنسانية، ومهما عظم شأن

---

(١) ديكارت، التأملات عثمان أمين ص ٦٦.

الإنسان، وازداد سلطانه، وتمكن من السيطرة على الطبيعة، فما هو إلا مسجل لتلك القوانين العلمية والطبيعية التي لا تخرج في مجموعها عن حقائق رياضية Verites Mathematique يخضع لها العقل الإنساني، ويخطو بثبات، في سائر مجالات المعرفة كالمنطق، والرياضة، والهندسة.

ونحن إذ نعرض لبحث ماهية هذه الحقائق، وهي ما أسماها «ديكارت» في فلسفته بالحقائق الأبدية، إنما نتساءل عن مدى ثباتها؟ وعن حقيقة الصلة بينهما، وبين الله؟ وهل هذه الحقائق على ما تبدو عليه من ثبات، ويقين هي من خلق القدرة الإلهية، من حيث أن أي يقين يقتضي وجود الله[1] وقدرته المنفذة الحرة؟ وهل هذه القوانين سابقة على وجود الله؟.

الحق أن «ديكارت» يذهب في عرض مذهبه عن الحقائق الأبدية إلى أن الله لم يخلق موجوداته الخارجية فحسب، بل خلق ماهيتها essences، وجعلها كحقائق مخلوقة لا يرجع وجودها لأي قوة علية Causale منحها للأشياء الطبيعية ويقودنا البحث في موضوع هذه الحقائق إلى البحث في موضوعات: كالأفكار الفطرية، والسند الإلهي للأفكار الفطرية، والحقائق الأبدية.

وموضوع الحقائق الأبدية يشبه في ارتباطه بالله نظرية الأفكار الفطرية Idee In-née[2] وهي - على ما يذهب ديكارت - أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجربة وهي موجودة بالقوة Force فإذا حدثت مناسبة معينة أو ممارسة لتجربة ما خرجت إلى حيز الفعل في الوعي، أو الوجدان. ونظرية الأفكار الفطرية لم تظهر فجأة في فلسفة «ديكارت» بل كان لها سوابق، وأصول في الفكر الأفلاطوني، وخاصة فيما عرف عنده بمسألة التذكر أي رجوع الذاكرة

---

(١) ديكارت، التأملات، عثمان أمين ص ٢٠٧.

(٢) تشبه نظرية الحقائق الفطرية إلى حد ما موضوع الأفكار الفطرية عند الفيلسوف من حيث أنهما مرتبطان بالإله، فالأولى قد خلقها كحقائق مخلوقة والثانية ممثلة في الأفكار المفطور عليها العقل.

Memoire إلى ما قد تعلمته النفس من قبل في عالم المثل وعندما تلبست بالجسد، وغشتها الغرائز نست ما تعلمته من قبل، فلما هبطت إلى عالم المادة (الأشباح) عالم الواقع المحسوس وبدأت تمارس تجربتها العملية، بدأت في تذكر ما قد تعلمته ووعته في عالم المثل (عالم الحقيقة، والكمال).

إن هذه النظرية لها صلة وثيقة بموضوع الحقائق الأبدية (الأزلية) عند «ديكارت» من حيث أن الثانية مفطورة في النفس موضوعة بفعل قدرة الله في العقل، لا صلة لها بالحواس، وإن كانت تنبه لها، وتشير إليها، كما أنها ترجع إلى ما في الإنسان من قوة على الفكر، وتتميز هذه الأفكار بالوضوح، والبساطة، والشمول فأفكار الله، والنفس، والامتداد، والزمان لا تخلو من الوضوح، والبساطة، والشمول لأنها مفطورة في النفس.

وقد لاقت هذه النظرية الديكارتية هجوماً، ورفضاً من جانب التجريبيين، وعلى رأسهم - جون لوك - الفيلسوف الإنجليزي التجريبي الذي رأى استحالة وجود معارف فطرية[1] Inné سابقة على التجربة الحسية، وأن

---

(١) يقول ديكارت عن المعارف الفطرية «من المعاني ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسيين. وأنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا.

ويقول ديكارت: لا أفسر هنا ألفاظاً أخرى كثيرة قد استعملتها من قبل، وسوف استعملها من بعد، لأني لا أظن أن ممن يقرأون كتاباتي من بلغ به الغباء، درجة تحول بينه وبين أن يفهم من نفسه معنى هذه الألفاظ، ثم أني لاحظت أن الفلاسفة أرادوا أن يفسروا، وفقاً لقواعد منطقهم أشياء هي في ذاتها جلية واضحة فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشد غموضاً. وأنا حين قلت أن هذه القضية «أفكر إذن فأنا موجود» هي أول وأوثق قضية تعرض لمن يتفلسف على منهج مرتب لم أنكر أنه يلزمنا أن نعرف أولاً ما هو الفكر وما هو اليقين، وما هو الوجود، وأنه لكي نفكر يجب أن نكون موجودين، وما شابه ذلك. لكن لما كانت هذه معاني بسيطة كل البساطة ولا تعطينا في ذاتها معرفة لأي شيء موجود لم أرى ضرورة لإحصائها هنا».

«ديكارت»: مبادىء الفلسفة ت عثمان أمين ص ٩٠، ٩١.

كل ما هو خارج نطاق الحس، ولا يقع في حيز التجربة Expèrience لا يقين له، ولا صحة لتناوله بالعقل لأن الحواس هي المصدر الأول والرئيسي للحصول على المعرفة الدقيقة بالعالم المادي وأن سائر ما يتعلق بالعقل من عمليات إدراك إنما تأتي في المرحلة التالية بعد الحواس، وإن كانت ميتافيزيقا التجربة عند «لوك» سوف تتجه بلا قصد إلى الجمع بين الخبرة الخارجية الممثلة في الحواس، والخبرة الداخلية الممثلة في عمليات الإدراك العقلي).

لكن «ديكارت» ظل على موقفه من المعارف الفطرية ـ والحقائق الأبدية التي رآهما سنداً من الله للإنسان، وعوناً للعقل في إدراك حقائق العالم. واعتماداً على الله، واستناداً إلى عنايته الإلهية التي تسرى في ذات الإنسان في كل برهة من الزمان. فليس بمستغرب عند الفيلسوف أن ينطوي عقل الإنسان ـ وهو مركز ميتافيزيقاه ـ على أفكار فطرية، وحقائق أبدية من لدن الله سبحانه وتعالى الذي أبرزه كقمة لفلسفة الاستنباطي، ومدار لبحثه عن حقيقة وجود النفس والعالم.

يقول «ديكارت»: «. . . وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها، ولكن أهم ضروب الخطأ الذي يقع في الأحكام، وأكثرها شيوعاً، إنما مصدره أنني أحكم بأن الأفكار التي في ذهني مشابهة، ومطابقة للأشياء التي هي خارج ذهني. فلا ريب أني إذا اعتبرت الأفكار أحوالاً من أحوال فكري، دون أن أحاول ربطها بشيء خارجي كادت تنتفي الفرص التي تعرضني فيها للخطأ.

هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً فيّ. وبعضها قريباً مني ومستمداً من الخارج، والبعض الآخر وليد صنعي واختراعي. فمن حيث أن لي قوة على تصور ما يسمى على العموم «شيء أو حقيقة أو فكرة يبدو لي أني لم استمد هذه القوة إلا من جبلتي وفطرتي الخاصة. ولكني إذا سمعت الآن ضجة، أو

رأيت الشمس، أو أحسست الحرارة، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إنما تجيء من أشياء معينة موجودة في الخارج . . .»[1].

ويقصد ديكارت من هذا النص توجيه الحذر الشديد من الخطأ في الأحكام الذي ينتج عن الحكم بمشابهة الأفكار التي في أذهاننا، ومطابقتها بالأشياء الموجودة خارج الذهن. أي الأشياء الموضوعية ذات الوجود الفعلي Realite actuelle (الوجود خارج الذهن) ـ الوجود في الأعيان كما يسميه المتكلمون المسلمون أو الوجود الموضوعي Objective كما يطلق عليه الفلاسفة المحدثين. وهذا يؤكد إيمان ديكارت بنزاهة أحكام الذهن، وبطلان الأحكام التي تخلط، وتشابه بينهما، وبين الموجودات الموضوعية في الخارج التي تكون عرضة للزيف، والريبة، فالأشياء الحسية عند ديكارت موضوعة في دائرة منهج الشك، وهي من أوائل الأمور التي ينبغي أن يعاد النظر إليها، ويشك في حقيقة وجودها.

وهكذا فإن ديكارت وهو يعرض لهذا النص إنما يحاول تجنيب أحكام الذهن أية شبهة يمكن أن تنال من يقينها وبداهتها، من وضوحها وجلائها، من تميزها ونزاهتها، وبرائتها من براثن الحس المتغير.

أما الجزء الثاني من نصه فإنه يعرض فيه لثلاثة أنواع من الأفكار ـ في مقدمتها، الأفكار الفطرية (المفطورة فيه) والثانية هي الأفكار الخارجية المستمدة من الخارج (الغريبة عنه) أما الثالثة فهي الناتجة عن صنعه، واختراعه (وليدة خياله الرحب).

ويريد ديكارت من هذا النص أن يبين معنى الشر، أو الفكرة أو الحقيقة فيتصور أن هذه الأفكار قد استمدها من جبلته وفطرته الخاصة. ثم يميز بعد ذلك بين نوعين من المعرفة أحدهما مستمد من داخله، أي من عقله،

---

(١) ديكارت، التأملات ـ عثمان أمين ـ التأمل الثالث ص ١٤٣ .

وفطرته، وبين أخرى مستمدة من خارجه كالحرارة، والضوء، وغيرها من ظواهر طبيعية يدركها عن طريق حواسه.

وعلى هذا النحو يتبين لنا من خلال النص أن ديكارت يعلي من قيمة الأفكار العقلية، ويبرهن على نزاهتها، وخلوها من شبهة الخطأ ومن ثم وضعها داخل إطارها الصوري، وخشي على وجودها الذهني الموضوعي من اقترانه، أو تشبهه بثمة وجود عيني، أو فعلي له فتنتقص فرص صحته وبذلك برهن على مدى أهمية، وأزلية أفكارنا الفطرية، وحقائقنا الأبدية التي تستمد وجودها، ويقينها من الله مصدر النور الفطري، منبع الصدق، واليقين في الحقائق.

والمعارف التي يحصلها الإنسان إلى حد أن أغلب نصوصه وعباراته الواردة في مؤلفاته تشير إلى «النور الفطري» للعقل في حالة إدراكه الكمال أو الصواب في أمر ما. يقول «ديكارت»:

«لقد بان لنا الآن بالنور الفطري أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير»...[١]. ويقول أيضاً: «فالنور الفطري يرشدني إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار في نفسي أشبه بلوحات أو صور...»[٢].

بهذه الكيفية يقرن «ديكارت» بين النور الفطري وبين اليقين والبداهة التي تكون عليها الأشياء. وفطرة العقل هي عمل الذهن الخالص التي لا تتطلب طبيعتها من ذاتها أي وجود صوري سوى الوجود الذي تتلقاه وتستفيده من الفكر أو من الذهن، فما هي إلا حال من أحواله، أي نمط أو نحو من أنحاء التفكير»[٣].

---

(١) ديكارت: التأمل، عثمان أمين ص ١٤٣.
(٢) نفس المرجع ص ١٤٧.
(٣) نفس المرجع ص ١٤٦.

وهكذا ينطلق «ديكارت» مؤكداً فكرة الوجود الموضوعي لشيء ما من حيث أن الفكرة فعل ذهني والذهن كافٍ لتفسيرها ولا حاجة إلى تدخل الموضوع التي تمثله الفكرة لي.

إن الوجود الموضوعي لشيء ما هو أصدق، وأيقن وجود عند «ديكارت» أنه وجود الفكر المجرد، وجود نور الفطرة، والبداهة التي يسعى الفيلسوف إلى التأكيد عليها منذ بداية فلسفته، حتى يمكن الوصول إلى الفكرة الواضحة، والمتميزة فيقول في معرض البرهنة على فكرة وجود الله: «... فمن حيث أن هذه الفكرة واضحة جداً، ومتميزة جداً، وتتضمن في ذاتها من الوجود الموضوعي أكثر من أي فكرة أخرى، فليس يوجد أصدق أو أحق منها، ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان»[1].

وعلى هذا النحو يولي «ديكارت» اهتماماً بالغاً لأحكام العقل لما تتميز به من بداهة ويقين، ويضع الحقائق الأبدية في منزلة تسمو على النقص، والذلل، وتبلغ مرتبة اليقين الكامل، والثبات المطلق.

ولما كان الله خالق هذه الحقائق التي هي بمثابة موجودات خارجية لا يرجع وجودها لأي قوة علية موجودة في الأشياء الطبيعية، ولما كانت الطبيعة من وجهة نظر «ديكارت» لا تشتمل على علل غائية[2] كما ذكر ذلك في

---

(١) نفس المرجع ص ١٥٤.

(٢) الغائية Téléologie هي النظرية التي تقول بغرضية سائر الظواهر الطبيعية. وعلى هذا النحو فإن الإنسان، وجميع ظواهر الطبيعة تسير وفق غايات، ولها روح من نوع ما، ولكن بينما يحدد الإنسان غايته بطريقة واعية، فإن الغاية في الطبيعة تبدو بطريقة غير واعية.
وترتبط الغائية ارتباطاً كبيراً بمذهب حيوية المادة، ونظرية الأرواحية كما ترتبط بمذهب وحدة الوجود.
وترى الغائية أن مبدأ الحياة، والفكر ممتد الجذور داخل المادة التي تتألف لا من =

«مبادىء الفلسفة»[1] فكيف إذن نفسر علة حفظ وجود هذه الحقائق؟

إن «ديكارت» يعزي خلق هذه الحقائق إلى الله، فهو الذي يخلقها ويحفظ وجودها بالطريقة ذاتها التي خلقها بها»[2]. ولما كانت إرادة الله هي العلة في خلق هذه الحقائق، وكانت هذه الإرادة ثابتة أزلية مطلقة الحرية، لا تحيط بها المخلوقات علماً «لأنه يستحيل على عقولنا وهي محدودة متناهية الإحاطة بقدرة الله»[3] فإن هذه الحقائق، إنما تتسم تبعاً لذلك بالثبات، والأزلية لأنها صادرة عن إرادة ثابتة أزلية هي إرادة الله سبحانه.

ونحن نتساءل عن أنه إذا كان الله قد خلق بحريته المطلقة هذه الحقائق، فكيف يمكن أن ترتبط به هذه الحقائق ارتباطاً علياً ضرورياً في

= ذرات ميتة جامدة، بل من مونادات أي وحدات حية شاعرة لها القدرة على التخيل.
وتحاول الغائية تفسير الرابطة الداخلية الكلية بين جميع الظواهر الطبيعية وطابع خضوعها لحكم القانون.
ويعد «أرسطو» هو أول من أشاد مذهباً غائياً متماسكاً، فتصور أن لسائر الأشياء قدرها المقدر سلفاً وأنها ـ الأشياء ـ تحمل في ذاتها مبدأ غائياً إيجابياً هو المتمثل في الروح، أو الكمال الأول... وجميع الغايات في الطبيعة تخضع لغاية أسمى واحدة.
وقد استخدمت الأفكار الأساسية لأرسطو عن الغائية في تعاليم توما الأكويني، وليبنتز وهيجل وهايدجر وغيرهم، كما استخدم المفهوم القائل: بأن غموض الطبيعة يكمن وراء العالم، ويمثل الأساس الأسمى والغاية النهائية لضرورة العالم، كبرهان فيزيقي غائي على وجود الله. ومن الملاحظ أن «كانت» قد أثبت فساد هذا القانون منطقياً وخاصة في ظهور نظرية الانسجام المقدر تقديراً مسبقاً للظواهر.
وقد ساد هذا الاتجاه جميع النظريات البيولوجية خلال القرن السابع عشر إلى التاسع عشر، فقدمت نظرية «داروين» في التطور ـ تفسيراً للغاية النسبية للمخلوقات الحية وبالتالي قوضت الغائية في علم الأحياء، وجاء المذهب الحيوي الجديد واللاماركية الجديدة تروج للغائية في علم الأحياء.

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة مبدأ رقم ٢٨ ص ١١٩.

(٢) Descartes, **Lemonde Œuvres.** A. T. Tome 10 Ch V II P 37.

(٣) Ibid.

نطاق الحتمية التي تفرضها القوانين الطبيعية؟

إن الإجابة على هذه المسألة سوف تقودنا إلى البحث في موقف «ديكارت» من مسألة العلية (العلل الغائية) وهل أنكرها بصفة مطلقة، أم أنه أفسح مجال لها في فلسفته؟ وهل رفضه لها كان على مستوى الفيزيقا أم على مستوى سائر العلوم والميتافيزيقا أيضاً؟

إن ميتافيزيقا «ديكارت» تطلعنا على إشارته إلى عجز عقولنا عن بلوغ غايات الله، والكشف عنها في الكون، لأن مدار حكمته اللامتناهية تستعصي على الأذهان والمدارك المتناهية الضعيفة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن موقفه من البراهين على وجود الله واستبعاده بصفة نهائية لأية اعتبارات مستمدة من الغائية، إنما يحملنا على القول بأن «ديكارت» قد أنكر الأخذ بها في واقع الأمر.

وعلى الرغم من رفضه العلل الغائية من ميتافيزيقاه بيد أن رسائله في الأخلاق تطلعنا في بعض جمل أو عبارات منها على وجود غائية في الكون «فهناك غاية نستطيع التنبؤ بأن الله قد اختطها لتدبير العالم»[١].

ألم تعطنا هذه العبارة التي ذكرها «ديكارت» في مبحث الأخلاق انطباعاً قوياً عن وجود علة غائية، يفسح المجال لها ـ في نطاق مجال الأخلاق، والميتافيزيقا.

ونحن نتلمس من بين ثنايا كتابات الفيلسوف لا سيما في «الأخلاق» أنه يتحدث عن «العناية الإلهية»، وتدبير الكون وعن الحكمة العليا اللامتناهية، وغايات الله المستترة.

وعلى الرغم من تسليم «ديكارت» بالغائية إلا أنه لم يفسح لها في نسقه

---

(١) Lettre a Blaise. 15 Septembre 1945, A. T **Oeuvres**, Paris 1901 Tome I V p. 193.

الفلسفي مكانها الكبير فقد ذكرها في بعض مواضع لكنها بدت غير مؤثرة، وليس ما هو أكثر دلالة على عدم جدواها ما تصوره الفيلسوف عن خلق العالم باعتباره نتيجة ضرورية للقوانين العامة للحركة؟ فلمنهج آلية الحركة الفضل الأكبر في تنظيم العالم، وانقاذه من الاضطراب وقد نتساءل: ألم يكن مبدأ هذه الحركة هو الله الذي بث في المادة حركتها الميكانيكية بهدف تحقيق الكمال في العالم؟ أفلا يوجد لله ثمة دور أولي في هذه الحركة الميكانيكية وفي هذا التنظيم العالمي الشامل؟

لكن هذاالتساؤل تختلف حوله الآراء فقد يفهم منه إما أن تكون قوانين الحركة ناتجة عن اختيار مقصود من المشيئة الإلهية (وهذا ما عبر عنه «ليبنتز» بوضوح من خلال مسألة سبق التوافق، والانسجام الأزلي للكون)، أو أن تكون هذه القوانين قد صدرت كنتائج ضرورية، وحتمية عن ماهية الله، (وهذا ما عبر عنه «سبينوزا» من خلال عرض مذهبه في وحدة الوجود).

وخلاصة القول يتمثل في الرجوع إلى نصوص الفيلسوف في مؤلفاته «مبادىء الفلسفة» و«رسالة في العالم» حيث تطلعنا كتاباته على براهين على قوانين الحركة، لا ظل فيها لمقصد لله، أو غاية مرسومة إنما تسري الحركة وتعمل الميكانيكية كنتائج لثبات الله وعدم تغيره.

وعلى هذا النحو تصبح قوانين الحركة الديكارتية شاهداً على كمال الله، وليست على فضله، وحكمته، ورغبته في خلق عالم خالٍ من الاضطراب، والشذوذ، ومن ثمة يصبح الله مبدأ، وليس خالقاً، وتصبح القوانين «معلولات» وليست «وسائل» تعمل لغاية مرسومة، ولهدف محدد.

وهكذا يتضح لنا أن الصورة النهائية التي انطوت عليها الفيزيقا الديكارتية تشير إلى أن ديكارت يؤمن بالغائية ويرددها في بعض كتاباته غير أنه يتجاهل أن يفسح لها مكاناً مؤثراً في مذهبه. ويستتبع ذلك ما ذهب إليه

بعض الفلاسفة الديكارتيين من التقرير: بأن مذهبه ليس على وفاق مع اعتقاداته كما ذكر «ليبنتز»[1]. أو كما قال بسكال: «فإنه أراد أن يستغني عن الله تماماً وهو يؤسس مذهبه»[2].

وإذا كان «ديكارت» قد تجاهل وجود العلل الغائية، أو لم يستند اليها في فيزيقاه، وأن موقفه إزاءها، وهو يطوح بها إزاء ضرورة الحركة، والآلية قد جعل البعض يتصور أنه لم يفعل أكثر مما فعل «سبينوزا» الذي نبذها صراحة إلا أنه مع ذلك لم يستطع أن يتجنبها نهائياً على ما يبدو من إشارة إليها في الميتافيزيقا والأخلاق.

بيد أنني اعتقد أن المبرر الرئيسي الذي سول «لديكارت» أن يقف هذا الموقف، هو مجانبته لمسائل الدين إيماناً منه بها وخشية من مجابهة علمائه، وتحاشياً للسلطات في عصره، وأن هذا الموقف الذي اصطنعه في بعض مؤلفاته بصدد التصور الميكانيكي للعالم، وإنكاره للعلل الغائية أو تجاهلها إنما قد دفعه إليه مبررين هامين هما:

أولاً: الاتجاه السائد في عصره، وكان اتجاهاً ميكانيكياً، قسم العالم إلى حدود كمية، وتصور هذا الموقف ببزوغ ثورة العلم، وذيوع التجربة، والتقدم في علم الميكانيكا والفيزيقا، والهندسة، والفلك وغيرها. مما أدى به إلى أن ينحو في فيزيقاه المنحى الطبيعي الذي يواكب به روح عصر شمله التغير وعمه العلم، والتجربة التي كانت مثار دهشة، ومحط تساؤل العلماء، والمفكرين في القرن السابع عشر.

---

(١) Leibniz. G. W.: **Extraits de la théodicée de Leibiz**, par Paul, Janet, Paris 1878, 3 édi, P 223.

(٢) Pascal, **Les Pensées, Emile Faguet paris 1943 pen** 217 P 320.

ثانياً: إن موقفه الفكري منذ البداية، وإيمانه المطلق بسلطة العقل واحترامه للفكر الصوري الموضوعي (المقصود به الفكرة في الذهن)، بالإضافة إلى تطبيقه لمنهج الشك عصف أول ما عصف بمظاهر العالم المادي المحسوس، وبالحقائق الصادرة عن الحواس فأعاد النظر إليها، وارتاب فيها. هذا الموقف جعله يستهين بالعالم المادي بالقدر الذي حفظ لعالم الفكر جل احترامه وكامل قدسيته، وليس أدل على ذلك من نظريته في الحقائق الأبدية التي هي مناط الفكر الواضح المتميز، وشاهد صدق على رجوعه إلى الله، ومحاولة التماس عونه وحفظه، في محيط عالم فكر وثورة ذهن أولاها اهتمامه منذ البداية، وانطلقت فلسفته من خلالها.

أنني اعتقد أن التجني على «ديكارت» في هذه المسألة ـ إنكار العلل الغائية ـ وما استتبعها من نقد له، وتأويل لفلسفته، وتفتيت لشخصه باعتباره ليس على وفاق مع اعتقاداته، إنما تتطلب منا وقفة نحتكم فيها إلى ما كتبه ابتداءً من الشك، من الكوجيتو مروراً بمؤلفاته «التأملات» و«المبادىء» و«قواعد في المنهج» وانتهاء برسالته في «العالم»، وبقية رسائله في «الأخلاق» و«الموسيقى». وتكفي نظرة أولى إلى حدس الكوجيتو «أنا أفكر إذن فأنا موجود» ومحاولته التدليل على وجود خالق له معني به يمنحه ما ينقصه من كمالات، ثم أدلته على وجود هذا الخالق، ولا سيما الدليل الزمني الذي يقول فيه: «إن حفظ جوهر ما في كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى عين القدرة، وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه، أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً»[1] ألا يكفي هذا الدليل شاهداً على وجود عناية إلهية تحفظ عليه وجوده في كل برهة من برهات الزمن، بالإضافة إلى كونه دليلاً على وجود الله الكائن الكامل اللامتناهي.

---

(١) ديكارت: التأملات، ت عثمان أمين ـ التأمل الثالث، ص ١٥٩.

لقد انبثق النسق الفلسفي لديكارت مؤسساً على السند الإلهي القائم على الإيمان المسيحي فقد كان للقديس أوغسطين تأثير كبير على فكره، وكان الثاني مؤمناً بالمسيحية «أؤمن كي تتعقل».

وكانت الألوهية في مذهبه هي الوظيفة الرئيسية التي يستند إليها المنهج وقد أشار «ديكارت» إلى مبلغ أهمية معرفة الله، ونعمة الإيمان في قوله: «اعتقد أن كل الذين وهبهم الله العقل ملتزمون باستخدامه أساساً لمحاولة معرفة الله، ومعرفة أنفسهم»(١).

وإذا حللنا هذا النص تبين لنا مقدار الدور الذي تلعبه الألوهية في مذهب «ديكارت»، ويكفي دليل على ذلك أن الله هو الذي يمنحنا النور الفطري للعقل الذي عن طريقه ندرك حقيقة وجوده، كما ندرك سائر كمالاته، ومن ثم نستطيع معرفة أنفسنا، بما تنطوي عليه من بعض كمالات ليس لنا بها شأن، لكنها موهوبة لنا من لدنه سبحانه.

وعلى الرغم من أن «ديكارت» لم يحاول إبراز الجانب اللاهوتي من فلسفته على نحو ما فعل «نيقولا مالبرانش» إلا أنه قد أكد على أهمية وجود الله عقلياً، كما دعى إلى أن يكون اللاهوت مبنياً على أسس ميتافيزيقية فلسفية فهو يقول في نص له: «يجب أن يكون اللاهوت ميتافيزيقياً بصورة أكبر، وأن يفحص من العقل الإنساني» ومن هذا النص يتضح لنا أنه يحاول أن يوفق بين اللاهوت والميتافيزيقا، أو بمعنى آخر يحاول المزج بين أسس ميتافيزيقاه وبين ما نشأ عليه من دين، أو يحاول تأسيس ميتافيزيقاه بدون التخلي عن معتقداته الدينية ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل أنه سعى إلى استمداد أسس فلسفته من عقيدته الدينية منذ البداية (الكوجيتو) مما يدل على أنه نظر إلى

---

(١) Lettrè a Mersenne 15 Avril 1630, Amsterd am Oeuvres A. M. Paris 1636. 143 — 144.

اللاهوت من منظار ـ الفلسفة الخالصة بغرض معرفة الله ـ علة وجود ذاته المفكرة ـ ثم توصل بعد ذلك إلى معرفة العالم الطبيعي.

وعلى هذا النحو أصبحت المعرفة، والحقائق مستندة برمتها إلى وجود الله الضامن ليقينها الأبدي.

وحقيقة الأمر أن هذه الحقائق لا تستمد وجودها من الله عليا بحسب مبدأ الضرورة حيث يكون الخلق الإلهي حر، كما أنها ليست صادرة منه بالضرورة صدوراً واعياً، ومن ناحية أخرى فهي ليست جزء منه، ولا تصدر عنه كما تصدر الأشعة من الشمس كما ذكر «أفلاطين» Plothinus (٢٠٥ ـ ٢٧٠ م) لأن ما يصدر عن الله على هذا النحو، يكون صادراً بالضرورة، وهذا ما لا يمكن تصوره في الله من حيث أنه وحده هو ما يخضع له كل شيء، وكل قضاء وقدر.

بيد أنه ـ وعلى ضوء ما سبق ـ فهل يمكن اعتبار أن هذه الحقائق لا تحتاج في وجودها إلى الله، أم أن وجودها يتوقف عليه كما يتوقف وجود سائر المخلوقات الأخرى على قدرته؟

يجيب «ديكارت» على ذلك بأن وجود هذه الحقائق متوقف على الله، والقول بأنها لا تحتاج إليه في وجودها يجعل من تصورنا لها على حد تعبير الفيلسوف كتصور اليونان لجوبيتر Jupiter وساتيرن Saturn، وهذا يعني في حد ذاته بإخضاع الله بقدرته العليا للقضاء والقدر L'assui jettir aux Styx et auxdes-tinees وهذا أمر مستحيل حيث أن هذه الحقائق إنما تخضع لله كسائر المخلوقات ـ التي خلقها بفضل إرادته الإلهية التي أرادت لنا أن نكون منذ الأزل.

والخلق الأزلي ناتج عن عدم سبق العقل في الله على الإرادة لأنه لا يوجد في الوجود الإلهي سبق زمني، أو منطقي حيث أن إرادة الله، ومعرفته،

وفهمه واحدة لا تتغير منذ الأزل، وموجودة في نفس اللحظة، وبنفس المعنى مع مراعاة أن الله جوهر مريد قادر بقدرة لامتناهية، كما أنه جوهر حر بحرية لامتناهية لا يعينها شيء، فهو الذي خلق العالم المادي، وطبع في نفوسنا أفكاره، وهذا ما عبر عنه «ديكارت» في المقال عن المنهج، بقوله: «الله صانع كل ما هو موجود، وكل ما هو ممكن الوجود فلقد حدد الله القوانين، والمبادىء بدافع من حريته المطلقة كما أسس الحقائق الرياضية أو المسماة بالأبدية، وهي ناتجة منه، وخاضعة له بطريقة مطلقة. . .»[1] ومن تحليل هذا النص نجد أن «ديكارت» ينظر إلى الله باعتباره خالق جميع الموجودات الواقعية منها، والممكن وجودها لا يستثنى من ذلك القوانين، ولا الحقائق، ولا المبادىء العلمية من حيث أن الله قد أراد تحديدها بكامل حريته، وبالإضافة إلى ذلك فقد أسس الحقائق الرياضية «الأبدية» وهي حقائق ناتجة منه، وخاضعة له خضوعاً مطلقاً كالخضوع الذي تكون عليه سائر المخلوقات.

ومن هذا المفهوم يتضح أن الله هو مصدر كل حقيقة ممكنة، وموجودة، إليه يعزي الفضل في خلق القوانين، والمبادىء بما يتميز به من حرية بإرادة مطلقة.

وعلى هذا النحو يصبح الله سند صحة أفكارنا وهو ما أشار إليه «ديكارت» في التأملات بقوله: «إن كل معرفة واضحة ومتميزة هي شيء ما، فلا يمكن أن تجيء من العدم، إنما الله خلقها ومن ثم فهي صحيحة»[2].

وهكذا يتضح لنا من مفهوم النص أن «ديكارت» يرد كل معرفة إلى الله من حيث أنه لا يمكن صدورها من العدم. والحقائق الرياضية صحيحة، ويقينية باعتبارها مخلوقة لله.

---

(١) Descartes: **Discourse de La Methode,** P. Foulquiee Societe L'ecole Paris 1947. P5

(٢) ديكارت: التأملات. ت عثمان أمين ص ١٧٤ - ١٧٥.

وبهذا الصدد فثمة تساؤل يتبادر إلى ذهننا، وهو أنه إذا كان الله قد خلق هـذه الحقائق، وجعلهـا أبديـة فكيف يمكن التوفيق بين مـاهيات الأشيـاء التي جعلها الله مخلوقة أيضـاً على ما تتسم بـه من نقص، وبين اتحادهـا الوثيق في المفهوم الإلهي اللامتناهي الكامل؟

إن الفيلسـوف يجيب على هذا التسـاؤل بـالـرجـوع إلى الإرادة الإلهيـة الأزلية التي ينبغي علينا أن نخضع لها ماهيات هذه الحقائق منذ الأزل «ولما لا يحدث ذلك، إن إرادة الله حرة في أي شيء، وقادرة على كـل شيء ما يـوجد منه وما لا يوجد فـإرادته وفعـل الخلق عنده أمـر واحد لا سبق في الـذهن لأي واحد من هذه الحدود على الآخر»[1] ولكن. . . أليس في إمكـان قدرة الله ألا تخلق العالم؟[2] يجيب «ديكارت» على ذلك بأن قـدرتنا المتنـاهية لا تستـطيع أن تفهم ما يدور في العالم ببساطـة لأن ما يحـدث إنما يعـد سراً من الأسـرار الإلهية تتعلق بقدرة الله وجلاله.

بعد أن فسرنا كيفية خلق الحقائق الأبدية، ومدى صلتهـا بالله يهمنـا هنا أن نتساءل في هذا الصدد: عما إذا كانت هذه الحقائق سابقة على وجود الله؟ يقـول «ديكـارت»: «إن هـذا السبق مستحيـل لأن وجـود الله يعـد من أسبق الحقائق وأقدمها فهو «الحقيقة الأولى» التي تصدر عنهـا جميع حقـائق الكون، ومن ثم فـإنه يمثـل علة تفوق قـدرتها حـدود الإدراك الإنساني، بينمـا نجد أن ضـرورة هذه الحقـائق لا يمكن أن تسمو عليـه، أو تتميز عنـه فيجب أن يفهم الناس أن هذه الحقائق خاضعة للقدرة الإلهيـة التي تنأى عن مستـوى مداركهم وأفهامهم»[3].

ومن الملاحظ أن فلاسفـة المدرسـة الديكـارتية العقليين لم يتقبلوا هـذه

---

(١) Lettre a Mersenne du 27 Mai 1630 A. M. P. 142.

(٢) Ibid du 6 Mai 1630 A. M tome IP. 141.

(٣) Lettre a Mersenne du 26 Mai 1630 Tome 1 P 140.

النظرية، لأنهم رجعوا إلى ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة فيما يتعلق بمسألة الماهيات.

وكذلك فإننا نلاحظ أثر الفكر المدرسي على «ديكارت» في صياغة هذه النظرية، فقد تناول في عرضها بعض ألفاظ مدرسية كالماهية، والحقائق الأبدية، وتصوره لعملية خلقها على اعتبار أن الله خالق الماهية والوجود، والمخلوقات، وقد ذكر «ديكارت» في خلال نظريته هذه بعض ماهيات الأشياء كماهية الدائرة التي تعني: تساوي جميع الخطوط المشدودة من المركز إليها.

وقد اتسم لاهوت المدرسيين بأنه مذهب محدود في تفسير العلاقة بين ماهيات المخلوقات، وبين الله باعتبار أن الماهية الإلهية إنما تنطوي على ما هو خير، وحسن لجميع المخلوقات من حيث أن المظهر الإلهي إنما يتضمن في ماهيته سائر ما يتعلق بالأشياء التي لا تتحيز، ولا تتعدد عللها في المفهوم الإلهي، إلا لعلم الله بأن الأشياء يمكن أن تتشابه معه بطرق مختلفة، وهذا يشير إلى موضوع الأفلاطونية المحدثة الممثل في الواحد المعظم حيث لا تتميز الماهيات بأي شيء، ولا يحتوي تنوعها على أية إيجابية إلا بما ينتج عن امتداد الوحدة الإلهية (وهذا الموضوع سيظهر بوضوح في فلسفة «مالبرانش»).

ونجد أن خلافاً يظهر في موضوع هذه الحقائق بين «ديكارت» وبين اللاهوتيين فرسائل الفيلسوف تطلعنا على حقيقة أن هذا المذهب مرتبط بالمسائل الميتافيزيقية، وليس له صلة بالوحي أو اللاهوت إلا في ظاهر الأمر، أو في حالة ما إذا أمده اللاهوت بيقين المعرفة بعد استخدام منهج الشك والضمان الإلهي «Garantie Divine» [(1)] ولعل ذلك كان راجعاً إلى ظروف عصر الفيلسوف وخاصة أبان سماعه بما حدث «لجاليليو» من جراء التصريح بآرائه من قبل محاكم التفتيش آنذاك، فقد أراد الفيلسوف نشر مذهبه هذا في

---

(١) Brehier, E: **La philosophie et son passe,** Alcan P. u. f. paris 1940 P 15.

عام ١٦٣٠ لكن ظروف محاكمة «جاليليو»، ومـا استتبع ذلـك من الحكم بقتله قد حالت دون نشره. وعلى هذا النحو نجد أن رباطاً يربط بين مذهب الحقائق الأبدية، وبين منهج الشك العقلي داخل فكر «ديكارت»، ومن هنا تـأتي أهمية هذا المذهب.

وهكـذا يتبين لنا كيف احتلت نـظرية الحقـائق الأبديـة مركـزاً هـامـاً في ميتافيزيقا «ديكارت» يقـول «بريـيـه» في معرض حـديثه عنهـا: «إن مفهوم هـذه الحقائق يعطي رنيناً غريبـاً»[١] كما أشـار «ديكارت» إلى صـدق هذه النـظرية، واتسم أسلوب رسائله «لمرسين» بطابع التكرار مؤكداً صدقها، ويقينها الإلهيين فهو يقول في إحدى رسائله: «أما عن مفهوم الحقائق الأبدية فأنني أكـرر قولي عنها بأنها صادقة أو ممكنة لا لسبب إلا لكونها صادقة، أو ممكنة في علم الله، ولا ينبغي أن نقول العكس أي أنها معلومة له في صدقها وكأن صدقهـا مستقل عنه»[٢].

وهذا النص إنما يؤكد صدق، وإمكان هذه الحقـائق الإلهية وفي رسـالة أخـرى يقول الفيلسـوف للأب «ميـلان» بصدد هـذه الحقـائق «أن الله لا يجب عليـه شيء»، كما أنـه لا مستحيل عنـده، بـل ولا شيء عنـده بمتنـاقض، ولا يمكن لهـذه الحقائق أن تنسب إلى عجـزنا نحن، ونحن نـرى أن قـدرة الله لا محدودة[٣].

ومن خلال هذا النص نلمح إشارة الفيلسـوف إلى مسألـة القدرة الإلهيـة التي خلقت هـذه الحقائق، وهي مـا جعلته يؤكـد عليها ويضعهـا «نظريـة» في ميتافيزيقاه. فالله قـادر على إحداث المتنـاقضات كمـا أنه قـادر على ألا يخلق

---

(١) Ibid

(٢) Lettre a Mersenne du 26 Mai 1630 P. 139.

(٣) Descartes: **Principes**, Oeuvres AT, Tome 9 paris 1904 Partie 11 P 84.

العالم، ولكنه سبحانه لا يجعل الخلائق تستقل عنه لأن في هذا حداً من قدرته الخالقة.

وقد ظل «ديكارت» مؤمناً بهذه النظرية مدافعاً عنها منذ عام ١٦٣٠ حتى عام ١٦٤٧ . وقد عبرت رسائله على ما رأينا عن روح الإيمان بها.

وكان الهدف الأساسي من هذه النظرية هو النظر في طبيعة الله الخالق، وإثبات حريته المطلقة، وتنزيهه عن مشابهة الخلق وعن الخضوع لأي اعتبارات بشرية.

وحيث أن الله موجود حر ثابت فهو لذلك مختار بصفة قاطعة، ومن ثم يكون الذهن البشري معلقاً ـ طبقاً لهذه النظرية ـ على الله وهو ما أشار إليه «ديكارت» في موضوع «الصدق الإلهي» الذي تبرز من خلاله مسئولية الإله الكاملة إزاء حقائق علم الطبيعة، والميكانيكا الكلية التي أراد «ديكارت» أن يطبقها على دراسته للعالم، وعلى ذلك فإن صلة وثيقة تربط بين الصدق الإلهي، وبين الحقائق الأبدية.

تعليق وتقييم:

أولاً: لقد قسم « ديكارت » موضوعات معرفتنا الى نوعين، هما «الأشياء ، والحقائق» فالأشياء هي جميع الأشياء التي لها وجود ما في الواقع الخارجي ، أما الحقائق Verites فهي جميع الحقائق التي لا تمثل شيئاً خارج فكرنا.

وتتناول الأشياء على هذا النحو سائر أنواع الأشياء كالأفكار، أو المعاني التي لدينا عن الجوهر Substance والمدة Duree والترتيب Hierarchie والعدد Nombre وهناك معان أخص تصلح للتمييز بينها، أما التمييز الشائع بين جميع الأشياء المخلوقة، فيقسمها إلى نوعين من المخلوقات:

الأولى ـ عقلية تمثل جواهراً عاقلة، أو خصائص لهذه الجواهر، والأخرى جسمانية متعلقة بالجسم، أو خواص له.

على هذا النحو فإن الذهن، والإرادة، وجميع أشكال المعرفة والإرادة هي من اختصاص الجوهر المفكر، أما السعة أو الامتداد طولاً، وعرضاً وعمقاً، وكذلك الشكل، والحركة، ووضع الأجزاء ومدى استعدادها للانقسام، وغيرها فهي من الخواص المتعلقة بالأجسام. وبالإضافة إلى هذين النوعين من الأشياء، يذكر «ديكارت» نوعاً ثالثاً ينتج كإنفعال أو مشاعر عن علاقة النفس بالجسد، على مثال الإنفعال في حالات الغضب، والابتهاج في حالات الفرح، والشعور بالسعادة في حالات الحب، أضف إلى ذلك حالات الألم، والقشعريرة، ورؤية الألوان، وسماع الأصوات وشم الروائح، وتذوق الطعوم، والإحساس بالحرارة والصلابة، وسائر الصفات التي لا تدخل تحت حاسة اللمس.

وبعد أن ذكر «ديكارت» هذه الأنواع الثلاث من الأشياء الموجودة خارج الذهن يذكر الحقائق وهي الأفكار الموجودة داخل الذهن، ويقول عنها: «أنها حقائق لا يمكن تعدادها وأنه لا حاجة إلى ذلك فمثلاً عندما نرى أنه لا يمكن إيجاد شيء من العدم، لا نعتقد أن هذه القضية شيء له وجود في الخارج أو خاصية لشيء، ولكننا نأخذها حقيقة أبدية قائمة في فكرنا، ونسميها معنى شائعاً بين الناس أو مبدأ بديهياً، وإذا قلنا أن من المحال أن يكون الشيء ولا يكون في وقت واحد، وأن ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان، وأن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر، وقضايا أخرى كثيرة من هذا القبيل كانت هذه حقائق فحسب، وليست أشياء موجودة خارج فكرنا وقد بلغت هذه الحقائق حداً جعل من العسير تعدادها، ولكن هذا التعداد ليس ضروري لأننا لا نخلو من أن نعرفها حين تعرض الفرصة للتفكير فيها، وحين لا يكون لدينا

من الأوهام ما يعمي أبصارنا عنها»[1].

من تحليل هذا المبدأ يتبين لنا بوضوح الإشارة إلى نظرية الحقائق الأبدية، حيث يحاول «ديكارت» فيها أن يبين ماهيتها مفرقاً بينها وبين الأشياء الخارجية المتعلقة بالحواس والأجسام، وبالأشياء الناتجة عن العلاقة بين النفس والجسد. وهي ما عرفها بالانفعالات، والمشاعر.

والحقائق ـ على ما يشير «ديكارت» إليها ـ مبادىء أولية وأفكار بديهية موجودة في الذهن، ولا وجود لها خارجه، كالأشياء السابقة الذكر، فهي تعد مبادىء، أو مثل سائر معارفنا، إنها حقائق أزلية لها سمة الدوام واليقين، مثل: أنه لا يمكن إيجاد شيء من العدم فهي قضية لا تمت إلى عالم الوقائع بصلة أي لا صلة لها بالواقع المحسوس إنها ليست أكثر من مجرد فكرة، أو حقيقة أزلية قائمة في الفكر يطلق عليها معنى شائعاً، أو مبدأ بديهياً ومثال ذلك قولنا بأن الشيء يكون، ولا يكون في الوقت ذاته، وأن ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان، وأن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر.

ويرى «ديكارت» أن تعداد هذه الحقائق أمر عسير، ذلك لأنه لو حدث تعداد لها، فذلك يعني أننا نقننها ونصنفها بادىء ذي بدء، وهذا ما لا يمكن أن يحدث بالنسبة لحقائق تكون وليدة تجربة الذهن، وحدسه المباشر، فالحقائق لا تحفظ كي تنطلق عندما يستلزم الأمر ذلك، ولا تتجمد، فهي تعيش في عالم حي خصب، هو عالم الفكر تستمد حيويتها، ويقينها منه، ومن معاناتها، والانفعال بها، والتفكير فيها. وهكذا تصبح الأفكار الفطرية، والحقائق الأبدية حقائق بديهية واضحة لا شبهة في زيفها، أو بطلانها، لكنها ليست ميسورة لجميع الناس، وذلك لأن بعض العقول تغشاها الأوهام، والأباطيل وتسيطر عليها الأحكام المبتسرة[2].

---

(١) أفكار المبادىء عثمان امين فقرة ٤٩ ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) ديكارت: المبادىء، مبدأ ٥٠ ص ١٤٤.

ثانياً ـ وبالإضافة إلى الحقائق الأبدية (الأزلية) وما تتسم به من الصدق، والبداهة، واليقين، يذكر «ديكارت» وجود نوع آخر من الحقائق هو ما يعرف «بالمعاني الشائعة» وهي نوع من الحقائق متواجد لدى الكثيرين في وضوح، وتميز إلا أن درجة وضوحها وتميزها تختلف من شخص لآخر، وسبب هذا التفاوت في تميزها ووضوحها هو عدم حصولها على البداهة الكافية (على غرار بداهة الحقائق الأبدية)، أما علة غموضها عند البعض فيرجع إلى ما استقر في عقولهم من معتقدات منذ زمن طويل، بحيث أصبحت عائقاً لهم عن إدراك الحقائق الشائعة في جلائها ووضوحها، كما تبدو عند من خلصوا أذهانهم من اعتقاداتهم الشائعة، وآرائهم الموروثة، وقد عبر «ديكارت» عن ذلك في الفقرة رقم ١٠ من «مبادىء المعرفة البشرية» يقول فيها: «من المعاني ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسيين، وأنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا»[١].

وإذا كانت المعاني الشائعة هي نوع من الحقائق الموجودة في الأذهان بطريقة متفاوتة، بحيث تتسم بالوضوح، والتميز مع من خلصت أذهانهم من المعتقدات، والمبادىء الموروثة، فإن الحقائق الأبدية المفطور عليها الإنسان إنما هي حقائق تعد من أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي على ما يشير «ديكارت» في بداية «المقال عن المنهج» وهذا يعني افتراضه لنقاء الذهن، والقوة في إصابة الحكم، وتميز الحق من الباطل، وهي ما تعرف بهبة العقل، أو النطق، وهي تتساوى بين سائر الناس بالفطرة، يقول في هذا الصدد: «وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر»[٢].

---

(١) ديكارت: المبادىء، فقرة ١٠ ص ٩٥.

(٢) ديكارت: المقال عن المنهج، ت محمود الخضيري ص ٤٠٣.

ثالثاً ـ إن الكثير من الأفكار التي نجدها في عقولنا بالفطرة هي أفكار أزلية، خلقها الله كالأفكار الرياضية والهندسية، والبديهيات بصفة عامة.

رابعاً ـ إن موضوع الحقائق الأبدية قد فتح لنا باباً لمناقشة مسألة العلل الغائية في ميتافيزيقا الفيلسوف، وموقفه منها في فيزيقاه؛ وما سوف يترتب على ذلك من مجافاته لعقيدته.

ونحن نرى من خلال هذا الموضوع: أن «ديكارت» كان يؤمن بالغائية في الميتافيزيقا بهدف ضمان صدقها ويقينها، وهو في الوقت نفسه قد جعل الله في قمة نسقه الاستنباطي، ثم يأتي تصوره للعالم الطبيعي باعتباره امتداد مادي، يتحرك حركة آلية، وبذلك يتجه مذهب «ديكارت» في اتجاهين: أحدهما ديني يبرز بواجهة لاهوتية تخفي ورائها مذهب علمي ميكانيكي مادي مسايراً لروح العصر، في نفس الوقت فإن هذه الواجهة، أو الحامل اللاهوتي، يبدو وقد استغرق في المذهب بأكمله، حيث يضع الفيلسوف الله في قمة نسقه الميتافيزيقي باعتباره مصدر اليقين المعرفي بيد أنه يربط بين الفيزيقا، وبين الإله مرة أخرى عندما يقول بالامتداد المعقول للمادة Etendue Intilligible de La Matiere.

والحق أن الموقف الغائي الميتافيزيقي قد ترتب على وجود الله سند وغاية للفكر، في حين أن الطبيعة التي تكونت من الامتداد والحركة، ونظمت وفق قوانين ضرورية، ودخول الرياضة بما حققته من نجاح، ودقة في المنهج، كل ذلك أدى إلى تبرئة المنهج العلمي من أي أثر للاهوت، لأنه منهج رياضي من الدرجة الأولى يقوم على الحدس، والاستنباط الذي يتألف من جملة حدوس ولأن أساس صحة الأفكار هو الجلاء والوضوح، أي أن تكون الأفكار بينة بذاتها، وليست في حاجة إلى سند خارجي؛ لأن تكوينها، أو طبيعتها تنطوي بذاتها على اليقين الرياضي الكامل؛ لذلك فإن الطبيعة التي

تتألف من الآلية الظاهرة، إنما تقوم على أساس حتمي، أي تخضع لقوانين كما قلنا لا تحتمل وجود غائية فيها، لأن الأخيرة قد تنتهي بنا إلى افتراض وجود تصميم مسبق للخلق وهذا يعني تدخل الله في الطبيعة.

وهكذا فقد تحاشى «ديكارت» أن يعرض للتدخل الإلهي في مجال الطبيعيات والرياضيات بصفة خاصة باعتبارها حاصلة على يقين ذاتي.

الفصل التاسع

نظرية الخلق المستمر

La Creation Continuee

* معنى النظرية

نظرية الخلق المستمر

*** معنى النظرية:**

أشرنا فيما سبق إلى أن «ديكارت» قد استطاع عن طريق منهج الشك أن يثبت وجود النفس الإنسانية التي توصل من معرفتها إلى إثبات وجود الله، الكائن الكامل اللامتناهي ومن ثم أخذ يثبت وجود العالم، ولذا فإننا نجد أن ثمة صلة تربط بين فكرة «الأنا» وفكرة «الألوهية».

وإذا تأملنا براهين «ديكارت» في إثبات وجود الله ـ التي أشرنا إليها من قبل ـ وجدنا أنه قد توصل إلى وجود إلّه من خلال فكرة «الأنا» أو الذات، حيث أشارت البراهين التي ساقها إلى دور الله في حفظ النفس، ودوام بقائها في الزمن، ذلك أنها لا تقدر بذاتها أن تستمر في الوجود لحظة واحدة بدون فعل إلّه يحفظها في كل لحظة من لحظات وجودها، وهذا يعني أن الله إنما يحفظ مخلوقاته في الوجود بالطريقة نفسها التي يخلقهم بها.

وهكذا يستند «ديكارت» في فكرته عن الخلق المستمر إلى طبيعة الزمان ويقول في «المبادىء» مدللاً على أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله: «ما أظن أن أحد يساوره الشك في حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان في الحياة ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض، ولا يجتمع بعضها مع بعض

أبداً، فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان الـذي يليه، مـا لم تكن العلة نفسها التي أوجدتنا مستمرة في إيجادنا أي حافظة لبقـائنا، ومن الميسـور أن نعلم أننا لا نملك قوة تكفل لنا الاستمرار في الوجود، أو حفظه علينا لحظة واحـدة، وأن القادر على إبقـائنا، وحفظ وجـودنا خـارج ذاته لا بـد قـادر على حفظ بقائه هو ذاته، وهو خليق أن لا يفتقر إلى من يحفظه، ويبقيه، ذلكم هـو الله»[1].

ومن تحليل هذا النص نلاحظ أن «ديكارت» يتصـور انفصالاً أو انقسـاماً في الزمن في الواقـع، ونتيجة لـذلك فيجب أن تكـون القدرة الـلازمة لإبقـائنا مكافئة للقوة اللازمة لخلقنا في أي برهة منه ـ الزمـان ـ، ومن ثم يستحيل على شيء أن يستمر سوى بخلق متجدد.

ومن المعروف أن المكان، والـزمان عنـد «ديكارت» مقـولتان مستقلتـان تمام الاستقلال فالمكان هو الامتداد الهنـدسي ثلاثي الأبعـاد، والزمـان، زمان طبيعي وزمان النفس أو الزمان النفسي[2].

وإذا كـان «ديكـارت» يفصـل أنـات الـزمن بعضهـا عن البعض الآخـر، ويقسمها، ويتصور لذلك ضـرورة وجود خلق مستمـر، ومتجدد في كـل برهـة حتى يضمن للوجود بقائه، فإن تصور «الديمومة» عند هنري برجسون Bergson سوف يدحض هذا التصور، ويناقضه، ذاهباً إلى أن الديمومة هي الزمان الحي الـذي لا يقبل التجـزئة، أو الانقسـام، أما اللحـظات فمـا هي إلا تجـريـدات جامدة ميتة لا حياة فيها، ولا حيوية وهكذا فإن فكرة الخلق المستمر التي يشير إليها «ديكارت»، إنما تقوم على طبيعة الزمـان إذ أنه من الأمـور البديهيـة لكل من ينظرون بانتباه إلى طبيعة الزمان، يجدون أنه لكي تحفظ، وتستمر أي مادة

---

(١) ديكارت: المبادىء ت عثمان أمين ـ مبادىء المعرفة البشرية ص ١١٢.

(٢) علي عبـد المعطي محمـد: قضايـا الفلسفة العـامة ومبـاحثها، دار المعـرفة الجـامعية ١٩٨٣.

فإنها تحتاج إلى القدرة نفسها، وإلى الفعل الضروري لانتاجها، وخلقها من جديد، وهي القدرة التي يحفظ الله بواسطتها العالم، وسائر المخلوقات.

ومن الدلائل الأولى التي تشير الى وجود عناية في العالم تحفظ الذات الانسانية وترعاها، ظاهرة «الوجود الزمني النفساني» التي يمكن من خلالها إثبات وجود الله او عنايته ، من حيث أنه قادر في كل لحظة على استمرار حفظ النفس الانسانية في الحاضر والانتقال بها الى المستقبل لحظة تلو أخرى[1].

ويعد هذا الدليل إشارة واضحة إلى نظرية الخلق المستمر مبرهناً عليه بوجود النفس الإنسانية التي تعد دليلاً على ثبات الله الذي يرفعها من العدم في كل لحظة، فإن حفظ جوهرها في كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه، أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً»[2].

وإذا حللنا فكرة حفظ الوجود، وجدنا أنها تشير إلى مسألة الخلق المستمر، فالإنسان لا يستطيع أن يمنح نفسه البقاء، فيلزم عن ذلك أنه معتمد في وجوده على موجود مختلف عنه ـ على حد قول «ديكارت» ـ وهكذا تظل الذات الإنسانية (الأنا) على صلة وثيقة، ودائمة بالألوهية التي تخلقها وتحفظها.

ولا يقتصر الحفظ Conservation على الذات الإنسانية وحدها فحسب، بل يتعداها إلى سائر المخلوقات Creatures

ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الفكرة عينها ـ الحفظ ـ تكاد تقترب بقلق من مبحث الفيزيقا الديكارتي، الذي يتجه اتجاهاً ميكانيكياً مغايراً لفكرة

---

(١) ديكارت: التأملات ت عثمان أمين ص ١٥٩ ـ ١٦٠ ـ ١٦١ .

(٢) Descartes, **Medit,** Emile thouverez. Paris 1941, M N 3 P. 194 - 195.

الحفظ والعناية، ومما يدل على ذلك هذا النص من «العالم» الذي يقول فيه «ديكارت»: «أن خلق الله للعالم وحفظه له يكون على الطريقة نفسها التي خلقه بها لأول مرة كما أن الفعل الذي يحفظ به العالم يكون هو الفعل نفسه الذي خلقه به»(١).

وإذا تأملنا هذا النص وجدناه يضطرب أمام مسألة حفظ الله، وعنايته بالمخلوقات، ففي حين أنه يشير في نظرته الميتافيزيقية للإنسان إلى أن التدخل الإلهي يكون مباشراً، ومستمراً في سبيل حفظ حياته، ورفعها من العدم على الدوام، وأن كون الزمن مقسماً، ومجزئاً في أناته يجعل من التدخل الإلهي عملية مستمرة، ومتجددة بصفة دائمة، وأنه لولا وجود العلة الأولى، لما حدث ثمة حياة للمخلوق الذي يظل طيلة وجوده في الزمن، في حاجة متواصلة إلى من يسانده، ويحفظ حياته من العدم. ونحن نلاحظ أن هذا الاتجاه إلى الحفظ موجود وثابت في الفيزيقا منذ اللحظة العالمية الأولى - على ضوء النص السابق - الذي يشير إلى أن «فعل الله، وعنايته» أو حفظه إنما يكونان على الطريقة نفسها التي خلقه بها للمرة الأولى، ونفس هذا الموقف ينطبق على مسألة الفعل. فما معنى ذلك في ضوء أن إرادة الخلق، والحفظ في الله واحدة حيث تخلق العالم وتحفظه منذ اللحظة الأولى لخلقه.

إن «ديكارت» قد رأى العالم من منظور عقلي رياضي فتصوره امتداداً لامتناهياً، يتحرك حركة لامتناهية تحدث فيه بغير علة ولا غاية، ومن هذا المنطلق يبدو أنه لم يعد للإنسان ولا للألوهية مكان في هذا العالم الرياضي المحكوم بالآلية الميكانيكية، والقوانين الهندسية. ومعنى هذا القول أننا نهدم فكرة الخلق المستمر عند الفيلسوف، وننفي وجود فكرة العناية الإلهية من فيزيقاه. ففي حين أنه تصور العالم يتحرك آلياً، تنظمه قوانين ميكانيكية هندسية، نراه يشير من جهة أخرى إلى مسألة الحفظ والعناية للمخلوقات في

(١) Descartes, **Le Monde** Oeuvres, A. T VII. P. 37.

الجانب الميتافيزيقي من مذهبه: فكيف إذن تتفق فكرة الآلية. Mecanisme مع وجود الحفظ وكون الله مدبر للغايات الجزئية، والكلية؟

وهل تفريغ المخلوقات من الشعور بالهدف أو الغاية But يعد تطبيقاً لمذهب الآلية البحت الذي ذهب إليه «ديكارت» في ميتافيزيقاه؟ أم أن ذلك في حقيقة الأمر يهدف إلى توسيع دائرة الفعل والحفظ الآلهيان؟ Conservation de L'Existence، للمخلوقات في الطبيعة؟

وهذا معناه الإعلاء من شأن الألوهية على اعتبار أن الغاية النهائية في الطبيعة هي غاية إلّهية.

وهل حقيقة تتفق فكرة العناية التي أشار إليها «ديكارت» مع ما قاله بعض مؤرخي الفلسفة عن أن عالمه موسوم بالآلية، مركب من امتداد، وحركة فحسب، لا مكان فيه للانسان ولا لله!!

كيف إذن يمكن لنا نفي الفعل الإلهي من العالم مع وجود عناية وحفظ مستمرين له؟

إن هذا الأمر يتضح لنا بعد الإشارة إلى حقيقة النزعة الميكانيكية في الفكر الديكارتي التي قامت على أساس براعة الفيلسوف في الرياضة والميكانيكا، حيث أمدته الأولى بعنصر التحليل في ميتافيزيقاه، في حين دفعت به الثانية إلى الاعتقاد في الآلية، هذه النزعة التي جعلت المخلوقات تسير بلا هدف ولا غاية، والتي أشارت إلى أن الله إنما قد احتفظ لنفسه بالغائية في الطبيعة؛ وذلك بتسيير المخلوقات أو بدفعها نحو غايات معينة.

الفصل العاشر

مشكلة الطبيعة
(الفيزيقا)

تمهيد: ـ

١ ـ تصور ديكارت للجوهر المادي.

٢ ـ العالم الطبيعي بين الحركة، والامتداد.

٣ ـ تصور «العالم الجديد» عند «ديكارت».

٤ ـ التصور الآلي الميكانيكي للعالم الجديد.

٥ ـ التمييز بين النفس، والجسد.

٦ ـ النظرية الآلية، وحركة الحيوان.

٧ ـ أزمة العلل الغائية بين الميتافيزيقا، والفيزيقا الديكارتية.

تمهيد:

ذكرنا فيما يتعلق بمشكلة المنهج أن المعرفة عند «ديكارت» تأتي عن طريق التحليل Analyse الذي يرد الأشياء إلى عناصرها البسيطة. وهذا التحليل ليس مقصوراً على عالم الفكر، بل ينسحب كذلك على عالم المادة، فالأجسام مثلاً ترد كثرتها الظاهرة، وتعقد تركيبها إلى الامتداد عن طريق التحليل.

والامتداد عند «ديكارت» هو جوهر الجسم Corps وهو موضوع الهندسة، فالامتداد، والحركة لذلك هما الصفتان الأساسيتان للأجسام، وينطبق هذا في الطبيعة على جسم الإنسان. أما النفس الإنسانية فهي ترجع إلى صفة الفكر Pensee.

أما المخلوقات فهي باستثناء الإنسان عبارة عن آلات Betes Machines. لا روح فيها، ولا إدراك تتحرك بلا قصد ولا غاية، وهذه المخلوقات الحية غير الإنسانية لا تتأثر بالله ولا تحاول أن تتشبه به كما جاء عند «أرسطو».

ولما كان الامتداد معقولاً عند «ديكارت»، فإن العالم عنده يعد عقلياً خالصاً، ومما يدل على ذلك اتجاه الفيلسوف إلى الألوهية مبرراً اعتقادنا بوجود الأجسام، ومؤكداً أن المادة التي تصورها هي مادة تتعلق بمجال العلم المجرد، وتشتمل على جميع الأشياء المعقولة في موضوع الهندسة النظرية.

١ - تصور «ديكارت» للجوهر المادي :

يفترض «ديكارت»، أو يتخيل عالماً جديداً يقول عنه: «إن أبسط العقول يمكن أن تتخيله، فهو عالم مـلاء Plein لا خلاء Vide فيـه، ولذلـك فلا يمكن أن تتحرك أجزاء المادة المكونـة له في خط مستقيم، وذلـك لعدم وجـود خلاء بين أجزاء هذه المـادة لكنها تـدور في حركـات دائريـة، وتجتمع حـول مراكـز مختلفة كثيرة. وهذه المادة التي تكـون العالم قـد وضعها الله منـذ البدايـة غير متساوية الأجزاء كما منحها الحركة[١].

وجدير بـالذكـر أن «ديكارت» يقسم الجـواهر المـوجودة في العـالم إلى ثـلاثة **الأول**: هـو الجوهـر الإلهي المـطلق الكمـال علة ذاتـه، **والثـاني**: هـو الجوهر المتناهي، أو النفس المفكرة، ويقصـد بها المخلوقـات العاقلة، وهي جواهر متناهية تعتمد على الله في بقائها وحفظها. **أما ثالث هذه الجواهر: فهو الجوهر الممتد**، وهو ما تتكون منه كل الأشياء المادية، ويحتاج في وجوده لله.

ويحـاول «ديكارت» أن يميـز بين النوعين الأخيـرين من الجواهـر، وهي الممتدة، والمفكرة على اعتبار أن النفوس يمكن أن تظل في حالة انفصال عن الأجسام التي هي امتداد، فالنفس التي جوهرها الفكر تستطيـع أن تفكر حتى، ولو كانت بمعزل عن الجسد، ومن ثم فلا ارتباط كامل بين هذين الجوهـرين. ومن جهة أخرى فكيف يمكن لنا أن نقارن بين وظائف شعوريـة، ولا شعوريـة تقوم بها النفس، وبين الوظائف المادية، أو الحركية التي يقوم بها الجسد، إن الامتداد لا يعطينا إلا تصوراً عن حركات وانتقالات في حين أن الأفكار السامية التي توجد في النفس كفكرة وجود الله، وفكرة العدم، وفكـرة الحياة، وغيـرها هي من قبيل الأفكار النظرية المجردة التي لا صلة لها بأفعال وحركات الجسـد الممتد.

---

(١) Descartes: **Le Monde, Oeuvres De Descartes,** A. T Leopold cerf Paris 1909 - VII PP. 36, 49. 50

ويعرض «ديكارت» في «رسالته للعالم» عن تصوره عن الامتداد الهندسي Etendue Geometrique الذي استنتج منه العديد من القضايا الاولية الضرورية.

٢ ـ العالم الطبيعي بين الحركة والامتداد:

لما كان الله قد خلق المادة الممتدة، وجعل منها جوهر الأجسام، فإن هذا يتضمن سلسلة كاملة من النتائج الضرورية.

والحق أن العالم المادي لكي يكون ممتداً، ومتناهياً فلا بد أن يكون محدوداً بشيء ما، ولا يوجد سوى الامتداد وحده هو الذي يستطيع أن يحدد الشيء الممتد فكيف يمكن تحديد شيء غير ممتد؟ وإذا كان الامتداد هو الجوهر المادي فكيف يتسنى له تحديد نفسه بنفسه؟؛ ومن ثم فإن العالم المادي جوهر يمثل امتداداً لا محدوداً. ويستتبع ذلك أن يكون العالم ملاء لا خلاء فيه[1] بعكس ما يذهب الذريون لأن الخلاء لا يمثل امتداداً يقول «ديكارت» في «العالم» «لما كان الامتداد المادي هو الجوهر أو الماهية نفسها فيصبح كل امتداد ممثلاً لحقيقة جوهرية، ومن ثم تبدو فكرة الخلاء متناقضة لأن العالم المادي ملاء لا خلاء فيه.

ولما كان العالم ملاء فإن حركته تصبح دائرية، لأن أي جسم لا يستطيع الحركة ما لم يدفع جسماً آخر أمامه[1] الذي يقوم بدوره بدفع آخر أمامه وهكذا دواليك. بحيث لا يجود خلاء إذ أن كل جسم يتحرك ويخلي مكانه يحل في فراغ الجسم المتحرك جسماً آخر ولذلك فلا وجود لخلاء، بين الأجسام فالعالم يتحرك بصورة دائرية، وفي ملاء كامل[2].

---

(١) **Le Monde** P. 42.

(٢) **Le Monde** P 46.

ويؤدي تصور الحركة الدائرية، والملاء من جهة أخرى إلى القول بنظرية هامة هي: «ثبات كمية الحركة» فالخلاء الذي يتركه الجسم سرعان ما يشغله جسم آخر وفي نفس اللحظة[3] وبهذه الكيفية يستخلص «ديكارت» قانون ثبات كمية الحركة[4] في العالم إذ يقول: «إن كمية الحركة الحاصلة في العالم إنما تظل على ما هي عليه إلى الأبد». والتي يعبر عنها رياضياً بالمعادلة ع / ك = ثابت فحاصل ضرب العجلة في الكتلة ثابتاً.

يقول «ليبنتز» في «العالم» «أن الأجسام التي يتكون منها العالم تتحرك حركة دائرية، وحيث أن العالم ملاء لا خلاء فيه فإن الحركات تتوالى من دفع جسم لآخر يحل محله... وهكذا تحدث الحركات بالقوة نفسها، وبالفعل نفسه الذي حدثت فيه وبه منذ اللحظة العالمية الأولى.

Premiere Movement Universelle.

حيث تظل الحركة الأولى ثابتة في كل حركة بعد ذلك دون أن يحدث أي تغيير في مقدار الحركة العالمية ذاتها، وليس بمستغرب أن تظل كمية الحركة ثابتة لا سيما، وهي تصدر عن إرادة ثابتة لا تغيير فيها، ولا تقلب في مشيئتها إن «الله» عند «ديكارت» لا يستطيع تغيير إرادته، ولو حدث هذا فمعنى ذلك أنه يريد الحركة في لحظة ما أقل أو أكثر من لحظة أخرى وهذا يستحيل عليه من حيث أن إرادته ثابتة أزلية لا تتغير. ولما كان الأمر كذلك فقد تصور «ديكارت» أن الله قد أراد الخلق وبث فيه كمية الحركة مرة واحدة، وبصورة نهائية، كما أنه يحافظ عليها بصفة دائمة[2] فالحركات التي لا تظهر أمام

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid P 47 - 48.

الحواس لا يعني أنها نقصت أو اختفت لأنهـا تتحول إلى أخـرى لا علم لنا[1] بها.

ومن مبـدأ ثبات الحـركـة في العـالم يستنتـج «ديكـارت» مجمـوعـة من القوانين والنظريات المتعلقة بـالميكانيكـا، وبعلم الطبيعـة كفعل الضـوء الذي ينتقل بحركـة سريعـة تعرف «بـالذريـة الزمنيـة» التي تعني السرعـة الفائقـة في انتقـال الضـوء، والتي تتم بفعـل قـدرة الله التي لا تسمـح بـأي انفصـــال في الامتـداد[2]، أو بأي خـلاء يعوق معـه فعل الضـوء فالله هـو علة الحـركـة في العالم، إذ خلق امتداد لا حد له في العـرض، والارتفاع، والعمق، ثم قسمـه إلى عـدد لا متناهي من الجـزئيات غيـر المنتظمـة دون أن يترك بينهـا أي فـراغ وأعطى كل جزئية منها حركة دوران، فيتحرك العالم بفضل هذه القدرة الإلهيـة الثابتة آلياً ميكانيكياً، حيث أنه قد منح المادة كمية محددة من الحركـة لا تتغير مطلقـاً بفعل ثبات إرادته التي لا تتغير منذ الأزل[3].

ولم يقف الأمر «بديكارت» عند حد استنباط كمية الحركة من ثبات إرادة الله فحسب، بل استنبط منها قوانين اصطدام الأجسام، وعلى هذا النحو تعمل جميع هذه القوانين بفضل الله في مسئولية كـاملة لحفظ العالم وإلا فمن يعيـد خلقي بلا انقطاع؟ ومن يحافظ على وجودي في كل لحظة من لحـظات الزمن؟ لو لم تكن هناك قدرة عليا تقـوم على حفظنـا في أنات الـزمن، فحفظ الوجـود الإنساني لا يحدث إلا بفضل علة أكمل، وأسمى من الإنسان، وديكارت يؤكد هـذه المسـألـة في «المبـادىء» المبـدأ رقم ١ [4] وكـذلـك في «التـأمـلات الميتافيزيقية» التأمـل الثالث[5] حيث يـذهب إلى أن الله هو العلة الفعـالة التي

(١) Ibid P 39.

(٢) Traite Dela Lumiere, Le Monde P 49.

(٣) **Le Monde.**

(٤) Descartes: **Principes,** Oeuvres, A. T. Prin 21 P 74.

(٥) **Meditations,** Emile thouverez, Paris 1941 M. N 3 P 194.

تحفظ الوجود الإنساني، وتتعداه إلى تنظيم وحفظ العالم الطبيعي فبقاء كمية الحركة، وثباتها، وما ينشأ عنها من نظام كوني، وما يستتبعها من قوانين ميكانيكية وطبيعية إنما يرجع في النهاية إلى قدرة الله اللامتناهية التي خلقت، وحفظت العالم، والإنسان.

وجدير بالذكر أن النظريات التي توصل إليها «ديكارت» إنما تتسم بطابع الاستدلال الأولى، بل صيغت بهذه الكيفية فالنظريات الرياضية إنما تبدو حقائقاً ضرورية يمكن استنباطها إذا وضعت تعاريف، أو بديهيات، أو مسلمات وعلى نفس النحو صيغت نظريات علم الطبيعة الديكارتي فلم تصدر عن التجربة بل انبثقت باعتبارها ضرورية للبديهيات الأولى المؤسسة لمذهبه ولكن ألا يوجد ثمة دور للتجربة في مذهب «ديكارت»؟ في ضوء تصوره عن ظهور هذه النظريات كحقائق أبدية.

إن موقف «ديكارت» من العالم الطبيعي لا يمكن أن ينسلخ بأي حال من الأحوال عن روح عصره الثائرة في مجال العلم، و«ديكارت» لم يلغ التجربة ولم يقلل من دورها، وإن كانت النظريات الطبيعية لم تستنتج منها بل استنبطت باعتبارها نتائج ضرورية للبديهيات الأولى.

إن «ديكارت» يدعو للبحث، والتفسير العلمي كما يدعو لإقامة التجربة على شريطة أن تبرهن فقط على المبادىء التي يجب استخدامها لتفسير الطبيعة.

لقد نظر «ديكارت» إلى الكون فوجد أن في السماء عدداً من النجوم الثابتة تظهر على صفحة السماء، وكأنها معلقة فيها، وتبدو قمة السماء كأنها تدور حول الأرض من خلال محور يمر بقطبي الشمال والجنوب، وبالإضافة إلى مجموعة النجوم الثابتة توجد مجموعة كبيرة من الأجرام المتحركة[1]. ثم

---

(١) Le Monde P. 48.

نجد الشمس والقمر، والكواكب وقد توصل «ديكارت» إلى أن بعض الأجرام يشع ضوءاً، وحرارة مثل الشمس، والبعض الآخر يعكس الضوء الساطع عليه وهو غير مضيء، والفلك مليء بالحركات السريعة، والبطيئة[1]، التي تظهر وتختفي بسرعة، وذلك كله يحتاج إلى تفسير، وإيضاح. وينظر «ديكارت» إلى العالم الأرضي[2] فيجد أنه مليء بالمعادن المختلفة، والأجسام المختلفة الصلابة فمنها الغازية، والسائلة، ومنها الصلبة، كما نجد البحار، والأنهار الممتدة، والجبال، والمنحدرات المائية، والمناطق الثلجية المتجمدة، والأخرى الحارة، ثم الظواهر الجوية من الرياح والأمطار والسحاب، والبرد، والرعد، والبرق، والثلوج، وغيرها... كما توجد في الأرض النباتات المختلفة، والحيوانات، والإنسان المفكر صانع الحضارات والمدنيات...[3].

بهذه النظرة الملاحظة الدقيقة يتأمل ديكارت الكون في كتابه القيم «العالم» ومن ملاحظة تأملاته للكون الرحب في السماء والأرض نجده يساير روح عصره، ويجاري العلم فينادي الباحثين بوضع الفروض التي يرغبون فيها على أساس أن تكون الأمور التي تستنبط منه متفقة مع نتائج التجربة في النهاية.

والحقيقة أن ديكارت لم يستطع أن ينكر العلل الغائية لكنه أنكر قدرتنا على الإحاطة بها، واعتبرها سراً من الأسرار الإلهية العليا ـ وهنا يبرز دور الألوهية في تأسيس الفيزيقا ـ.

ويرى «ديكارت» أنه لا ينبغي لأحد أن يعترض أو يبطل علل المعلولات الموجودة في الطبيعة لأن الذي يعترض على ذلك إنما يعترض على أفعال الله

---

(١) Ibid.

(٢) **Le Monde** P. 49.

(٣) Ibid.

وتدبيره، كما أن هذا يعني مؤاخذة الله على كونه خلقنا من النقص بحيث كنا عرضة للخطأ، حتى لو أجدنا استخدام ما منحه الله لنا من عقل، وبصيرة، وطبقاً لهذا المفهوم فإن «ديكارت» يتصور الله علة أولى لكل ما يحدث في الطبيعة مؤكداً أن أي محاولة لإبطال علل أي معلولات في الطبيعة إنما تعني تعدياً على حرية الله في خلقه الذي دبره بمشيئته الحرة. ومن ناحية أخرى فهي تعد تعدياً على اختيار الله فيجب علينا الخضوع للطبيعة التي خلقها الله دون أن نعترض أو نشك فيها حتى لو أجدنا استخدام عقلنا.

والحق أنه لم يكن في مقدور «ديكارت» أن يرجع الأشياء إلى سند أمتن، وأقوى من الله. وهنا يتجلى مركز الألوهية في تأسيسه للفيزيقا Physique وفي المحافظة على قوانينها، فقدرة الله ومشيئته هي التي تنبثق عنها الحقائق التي هي نماذج للعلم، والأخلاق ولذا فإن حقيقة الأشياء المادية لا تجد لها ضماناً يسموا فوق هذا الضمان الإلهي؛ ذلك أن الله قادر على أن يخلق كل الأشياء التي يمكن أن نتصورها، وقادر على حفظها بالطريقة نفسها التي خلقها بها، والاستمرار في حفظها.

٣ ـ تصور «العالم الجديد» عند «ديكارت»:

عرفنا من قبل أن «ديكارت» قد تصور العالم باعتباره، امتداد وحركة، وأنه ملاء لا خلاء فيه فكيف تم له هذا التصور؟

إنه يقول في مؤلفه «العالم» أن الله قد خلق العالم المادي ـ الامتداد ـ دفعة واحدة وهو امتداد لامتناهي في عرضه وطوله، وعمقه، يتحرك بثبات كامل لأن إرادة تحريكه ثابتة هي الأخرى ـ إرادة الخالق ـ.

والامتداد اللامتناهي مقسم إلى قطع صغيرة إلى حد بعيد تملأ مساحة الامتداد بأكمله، وقد منح «الله» الحركة[1] لكل قطعة من هذه القطع التي

(١) Le Monde, Traite De La Lumiere P. 47.

تتحـرك حول نفسهـا في اتجاهـات مختلفة وفي وقت واحـد وذهب «ديكارت» بعد ذلك إلى وصف حركة هـذه القطع الصغيـرة من الامتداد بهـدف الوصـول إلى «مـادة العنصـر الأول» La matiere du Premier Element فـيقــول: «أن الاحتكاك الناجم عن دوران، وحركة كل قطعة من الامتداد بـالأخرى، هي مـا ينجم عنه كم هائل من الجزئيات الدقيقـة[1]؛ ويرجـع ذلك إلى أن الاحتكـاك يحطم، ويجزىء أطراف القطع المجاورة لبعضها البعض من الامتـداد، فينتج تبعاً لذلك هذا الكم اللامتناهي من الجزئيات الدقيقة التي تبلغ دقتهـا درجة لا يحس بها، وهي تتميز بخفة وزنها، وسـرعة حـركتها الـدائريـة التي تساعـدها على التنقـل السريـع الذي تمـلأ به كـل الخلاء الفـاصل بين قـطع الامتداد ـ السـابقة الـذكر ـ المـوجودة بين الأجسـام بحيث لا تترك مجـالاً لأي خلاء في الامتداد. وهذه الجزئيات هي ما ندركها بالبصر في شكل الضوء»[2].

ولكن قد يقال أن تفتيت، أو احتكاك أطراف قطع الامتداد اللامتناهي قد تغيـر من شكله الدائـري وبالتـالي تعوق حـركة دورانـه المنتظم السـريـع لكن ديكارت يجيب على ذلك: «بأن الطبيعـة التي تتحرك بهـا هذه القـطع تجعلها دائمـاً في حالـة تعديـل لأشكـالها وحـركـاتهـا بحيث يمكن تصـور أن عمليـة احتكاكها ببعضها البعض هو جـزء من تكوينهـا، وطبيعتها التي تجعلهـا تتحرك باستدارة وسرعة[3] وتتخذ أشكالها ـ المستديرة ـ في توازن ودقـة تاركـة حولهـا في المـلاء[4] كم هائـل من الجزئيـات التي تكونهـا، وهي تمثل مـادة العنصر

---

(١) Ibid P. 52.

(٢) **Le Monde** P. 53.

(٣) Ibid.

(٤) العالم عند «ديكـارت» ملاء لا خـلاء فيه، مـلاء بالامتـداد اللامتنـاهي، وهذا التصـور يتعارض مع موقف الذريين الـذين يتصورون أن الـوجود خـلاء يسمح بحـركة الـذرات التي هي الجـواهر الأولى لتكـوين الموجـودات، فالـوجود خـلاء لا متناه، تتحـرك فيه الذرات فتتلاقى وتفتـرق حيث يحدث الكـون من تلاقيهـا والفساد من افتـراقها، وهـذه =

الثاني La Matiere du Second[1] وتتميز عن العنصـر الأول بكبر كتلتهـا نسبياً، وبـالسرعـة التي تتناسب مـع حجمها، وهي تـدور حول الأولى لتكـوين فضـاء عالمنا الجديد. Nouveau Monde.

يقول «ديكارت» في تصوره «للعالم الجـديد» وهـو في محاولـة هندسيـة لتفسير نظريته عن العالم، والامتـداد، والملاء. «دعنـا نتصور أن هنـاك ثلاثـة كرات مستديرة الشكل في حالة احتكاك بعضها البعض فإذا كانت أطـراف هذه الكرات منحنية، فـإن المسافـة الفاصلة بين هـذه الكرات ستصبـح على شكل مثلث (كما هو مبين في شكل (١))».

ومن الملاحظ أن المادة لا تتفتت في هذه المساحـة، وإنما تصبـح على شكل منشور تكون أوجهه الثلاثة كالقنوات بتأثير الاحتكـاك والحفر كمـا تصبح المادة المحفورة كالقوقعة بعد أن تكون جداراً لنفسها، وتتميز هـذه المادة غيـر المنتظمة بقـدرة عاليـة على الالتصاق ببعضهـا البعض، وتكـوين «مـركبـات» «صلبة» وهي ما تكون مادة العنصر الثالث La Matiere du Troisiem Element.

مما سبق نرى أن «ديكـارت» قسم عناصـر المادة المكـونة لـلامتداد إلى ثلاثة أنـواع يتميز الأول منهـا بالـدقة، والشفـافية فهـو يتحرك سـريعاً في لمـح البصر، كما أنه نقي شفاف يدرك كالضوء. أما الثاني، فإن كتلة جزئياته أكبر من الأول لكن حركته سريعة تتـلائم مع حجمـه في حين أن النوع الثـالث على ما يبدو من نصوص الفيلسوف يتميز بالصلابة، والتركيب لأنه مكون من أجزاء غير منتظمة.

= الذرات قديمة ودائمة ومتحركة بذاتها تمثل في واحدها الجوهـر الفرد، أو الجـزء الذي لا يتجـزأ وهي امتداد، كمـا أنها متشـابهة بـالطبيعـة، وليست لها أيـة كيفية، وتميـزها خاصتين تابعتين من كونها ممتدة هما: الشكل والمقدار.

(١) Ibid. P. 53.

بعد أن يصف «ديكارت» طريقة تكوين «الامتداد» وعناصر المادة الثلاثة يشرع في وصف كيفية عمل هذه العناصر ودورها في تكوين العالم الممتد «فيرى أن الله يضع كتلاً ضخمة من هذه العناصر الثلاثة حول عدد معين من المراكز (كما هو مبين في الرسم رقم (٢)) ويجعلها تتحرك في دوران سريع ينجم عنه دوامات هائلة في العالم ويستطيع بعد ذلك أن يخلق النجوم، والكواكب في السماء. وتظل الحركة الأولى ثابتة، محفوظة منذ اللحظة العالمية الأولى»(١).

يقول «ديكارت» عن عالمه الجديد: «... إن العنصر الأول للمادة، الشفاف الخالص، الذي يتحرك في لمحة، ويشبه الضوء هو ما يكون الشمس بينما يظل العنصر الثاني خاصاً بالنجوم الثوابت (Les Etoiles Fixes)(٢).

٤ ـ التصور الآلي الميكانيكي للعالم الجديد:

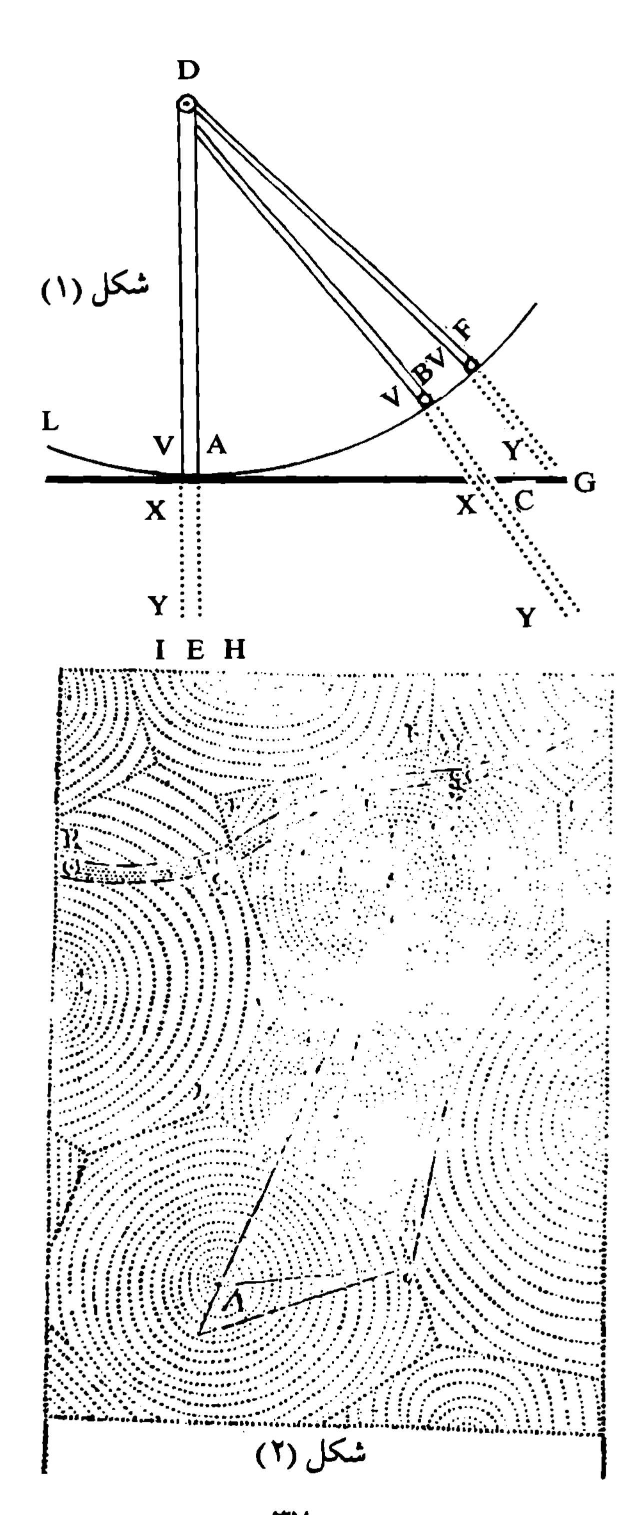
مما سبق عرفنا أن العناصر المكونة للعالم تتحرك بسرعة، وتكون دوامات هائلة حول عدد معين من المراكز، وينتج عن كل دوامة قوة طاردة تدفع العناصر المادية الثقيلة بعيداً عن المركز وبذلك تملأ كل دوامة الخلاء المحيط بها ما لم تكن هناك دوامات أخرى تجاورها. وتتعلق الأجزاء غير المتساوية الشبيهة بالقنوات على سطح كل دوامة محدثة بقع كالتي نراها على الشمس أحياناً لكنها سرعان ما تختفي بعد ذلك. ولكن كيف تكون هذه الدوامات الفضاء الخارجي بما يحتويه من نجوم، وكواكب، وشمس، وأرض... La Terre؟.

إن «ديكارت» يتصور أن حركة الدوامات السريعة تصنع الشموس،

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid. P. 53.



شکل (۱)

شکل (۲)

والكـواكب والأرض، والقمر وهكـذا يتكـون الفضـاء الفلكي عن طـريق هـذه الحركة السريعة الميكانيكية.

وعلى الـرغم من مخالفـة هذا التفسيـر المادي الجبـري لنـظام الفضـاء الفلكي كما فسره العلم والعلماء إلا أن «ديكارت» قـد استطاع بـذلك التصـور المـادي البسيط ـ الذي خشي بسبب تصـوره لـه في ـ العـالم ـ أن يلقى نفس مصير جاليليو ـ أن يفهم تركيبات قشرة الأرض، بمـا تحتويـه من مواد صلبـة، وسـائلة وغازيـة وأن يحيط بما يحـدث فيهـا من عـوامـل التعـريـة الـطبيعيـة، والتركيبات الكيميائية التي تحدث للمعادن، وغيرها من الأجسام الصلبة. كمـا استـطاع أن يفسـر علة شكـل عنـاصـر المـادة المستـديـرة الشكـل، والضغط الجوي، وظاهرة الضوء التي تمثـل مادة دقيقـة مستمرة الحـركة نفـاذة فيما بين جزئيات الأجسام، سارية في ديمومة زمنية لا تنقطع كما استـطاع تفسير ظـاهرة الحرارة، وتقسيمات القشرة الأرضية من أول طبقاتها اللينة الرملية المتربة نزولاً إلى طبقـات حجـريـة حتى الـطبقـات التي تختـزن المعـادن، كمـا استـطاع «ديكارت» أن يفسر حركة مياه البحار، والظواهر المناخية، أو الأحوال الجوية، كما أدى شغفه بمجال الضوئيات إلى تفسير ظاهرة الإنكسار.

وجدير بالذكر أن هذا العـالم الجديـد، أو التصور الـطبيعي للعالم عنـد «ديكارت» كان آليـاً، ماديـاً مؤسس على الحركـة، والامتداد وعلى الـرغم من سذاجة بعض تصوراته الطبيعية، ومنـافاتهـا لروح العلم إلا أنـه كان معتـزاً بما توصل إليه من معلومات وحقائق عن هذا العالم، وهذا ما عبر عنه في «المقال عن المنهج» بقوله: «انني ممتن إلى حد كبير لأني استنتج أبحاثي من الحقائق الأولى، ولا أحـاول فرض رأي على غـالبية العلمـاء، لكنني أكتفي بتفسيـرهـا فحسب، فأنا لا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم تؤيده البراهين الهندسية، ويبـدو أكثر وضوحاً ويقيناً»[١].

---

(١) Discours, Part. V charpentier. 13 E 1918, 5. P. P 90 - 91.

ومن تحليل هذا النص نجد أن «ديكارت» يبين عدم خروجه على المنهج الهندسي الرياضي، فقد التزم دائماً بحقائقه الأولى التي نادى بها في بداية فلسفته وأثبت عن طريقها وجود الله والنفس ـ على حد قوله ـ.

والحق أن «ديكارت» يهدف من مؤلفه « العالم » إلى محاولة تفسير قوانين الله في الطبيعة وخاصة، وأنها تدفع لبساطتها ودقتها إلى التأمل فيها، ومحاولة ملاحظتها، والخروج بنظريات، ومبادىء جديدة مؤسسة عليها منذ البداية[١].

يقول «ديكارت» في رسالته عن العالم ـ الجديد: «لقد أردت أن أعيد النظر في العالم، وأتأمل الأشياء كالأجسام المادية والضوء، وغيرها من موضوعات السموات كالشمس، والنجوم الثوابت التي يصدر عنها الضوء، وعن السموات Cieux التي تنقله، وعن الكواكب، والشهب، والأرض لأنها تعكسه، وقد حاولت تفسير سائر الأجسام الموجودة على الأرض سواء الملونة أو الشفافة، أو المضيئة، ثم بحثت في النهاية عن الإنسان الذي هو بمثابة المستقبل، أو مدرك الضوء.

ويبدو أن «ديكارت» قد خشي أن يصرح بآرائه المنافية للعلم فيصبح محط سخط العلماء، أو يلقى المصير نفسه الذي لقيه بعض علماء عصره فيذهب إلى القول بتصور جديد عن العالم، وهو بذلك يخفي رأيه على علماء، ولاهوتي عصره يقول في هذه المناسبة: «أنني لكي أترك الخلافات القائمة بين العلماء جانباً، وابتعد عن شبهة القول بآراء مخالفة، للآراء المقبولة والمتفق عليها، أو أن أجبر نفسي على قبول رأي لا أقبله فقد آثرت أن أبحث فيما قد يحدث في عالم جديد غير عالمنا»[٢].

والحق أن «ديكارت» يعرض لتصوره عن هذا العالم الجديد بطريقة

---

(١) Le Monde Oeuvres, A. T Paris 1909. V II P. 38.

(٢) Ibid.

مثيرة وبأسلوب علمي فيقول: «إن هذا العالم الجديد يمكن أن تخلقه إرادة الله في أي مكان من الفراغ الخيالي وتشكله بصورة غير منتظمة كما تحركه حركات سريعة تمتلىء بالدوامات التي تخلق الأجسام السماوية كالشمس، والنجوم، والقمر، La Lune كما تخلق الأرض، ثم يترك العالم بعد ذلك يسير وفق مجموعة من القوانين التي وضعها فيه منذ البداية، وهي «قوانين طبيعية تعتمد على إرادة الله وكمالاته اللامتناهية»[١] يقول «ديكارت» عن قوانين الطبيعة الإلهية: «لقد حاولت أن أبين صحة هذه القوانين ودقتها من حيث أنها لا يمكن أن يتطرق إليها شك، ودليل صحتها وصدقها إن الله لو كان قد خلق عوالم أخرى بجانب هذا العالم لما خلا واحد منها من هذه القوانين»[٢].

وجدير بالذكر أن هذا التصور الذي تخيله «ديكارت» للعالم إنما يعتمد برمته على الله في حفظ حركته، ودقتها، وفي صدق قوانينه، وما يستتبعها من نتائج فهو لا يترك المادة ـ الامتداد ـ التي خلقها وحركها بسرعة فائقة، بل يجمع بين أجزاء المادة غير المتساوية المتحركة في جميع الجهات، وينظم هذا الخليط حتى يجعله مشابهاً للسماء الحقيقية، كما ينظم جزءاً منه ويجعله أرضاً كالتي نعيش عليها، وأجزاء أخرى تكون السموات «الفضاءات» بما تحتويه من نجوم، وكواكب، وشهب وهذا التصور للعالم الجديد يعتقد ـ ديكارت ـ أنه يشبه إلى حد كبير عالمنا[٣].

وتشغل «رسالة في الضوء» Traite De La Lumiere مكاناً هاماً في بحث «العالم» عند «ديكارت» فهو يفسر فيها عملية الضوء من بدايتها ومصدرها في الطبيعة، مفسراً ماهية ضوء الشمس، والنجوم الذي يسري في لمحة البصر

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Distour P. 95.

من خلال الفراغات الشاسعة للسماوات ثم ينعكس من الكواكب، والشهب تجاه الأرض.

ويرى «ديكارت» أن الله قد أراد هذا العالم أن يكون على الصورة التي أرادها له منذ البداية، فالفعل الذي يقوم به الله لحفظ العالم هو الفعل نفسه الذي خلقه به. وإذا كان الله قد أراد العالم مشوشاً منذ البداية إلا أنه بوضعه لقوانين الطبيعة، وتنظيمه له. قد أراد له أن يكون كما هو عليه الآن. يقول «ديكارت»: أننا نستطيع دون أن ندحض معجزة الخلق Miracle de La Creation. أن نقول أن الأشياء المادية البحتة إنما تسير على نحو ما نراه عليه الآن بفعل الزمن»[1].

والحق أن العبارة السابقة «لديكارت» إنما تفيد صدق إيمانه بالله وأن مجرد تخيله للعالم ـ على هذا النحو ـ إنما يعطي انطباعاً باهتماماته، وشغفه بعلوم عصره، وهذا ما عبرت عنه محاولات فهمه لقوانين خلق العالم، والعديد من التفسيرات المتعلقة بعلوم الطبيعة وخاصة ظاهرة الضوء، والحرارة، وتكوين القشرة الأرضية، والمعادن، ونمو النباتات، وتكوين البحيرات، والأنهار، والبحار، وغيرها من فروع المعارف الخاصة بعلوم الطبيعة والجغرافيا... إلخ.

٥ ـ التمييز بين النفس، والجسد:

ينتقل «ديكارت» بعد عرضه لتصوره، أو تخيله «للعالم الجديد» إلى البحث في الإنسان حيث ضمنه جزءاً قيماً من كتابه الشهير «العالم» مقدماً به عمل علمي، وميتافيزقي يساير به روح عصره بدرجة كبيرة بجانب تصوره «للعالم الجديد» Le Nouveau Monde. وبحث في الضوء Traite De La Lumiere وبحث في الإنسان Traite De L'Homme.

---

(١) Ibid.

و«بحث في الإنسان» هو البحث الذي وصف فيه «ديكارت» الحيوانات والإنسان محاولاً إيجاد وجه شبه كبير بينهما يقول في ذلك:

«لقد افترضت أن الله كون جسم الإنسان على غرار أجسامنا[1] في شكل الأطراف الخارجي، أو في تركيب الأعضاء الداخلية، بدون أن يضع فيه نفس عاقلة منذ البداية[2] ولا أي نفس نباتية أو حساسة» لكنه بث في قلبه نيران بدون ضوء - وهي ما قد سبق أن بينتها - وأظن أنني تصورتها نار كالتي تدفىء التبن عند التخزين[3]. . . ولقد تبين لي بعد ملاحظة أن العمليات التي تحدث في الجسم تتم بدون اشتراك النفس التي هي الجزء المستقل عن الجسد، والذي تنحصر وظيفته في التفكير، لأنه لا علاقة للنفس بالعمليات المتشابهة - المشتركة - بيننا، وبين الحيوانات الغير عاقلة.

والحق أن الصلة بين النفس، والجسد تعد من بين الموضوعات الهامة، والمثيرة للبحث في فيزيقا «ديكارت» فقد حاول إثبات وجود ثنائية Daulisme بين النفس، وبين الجسد ولكنه فسر الصلة الحادثة بينهما عن طريق الأرواح الحيوانية- Esprits - Amimaux، وموضعها هو الغدة الصنوبرية في الجسم Gland - Pineale - متأثراً في ذلك بطب جالينوس Galenos، (١٣١ - ٢٥١ م).

ويرى «ديكارت» أن الفصل بين النفس، والجسد يجعل لكل منهما صفات تختلف عن الآخر باعتبارهما جوهرين متميزين، لكن معرفة النفس أيسر منالاً، وأكثر وضوحاً من معرفة الجسد كما يرى أن هذه الثنائية تحمل النفس عبئاً كبيراً لأنه لولا وجود الجسد لكانت معرفتنا بالنفس أكثر جلاء، وتميزاً ووضوحاً.

---

(١) **Traite De L' Homme, P.**

(٢) **Discours** P. 97.

(٣) **Ibid.**

ولما كانت جميع الحقائق الأبدية عند «ديكارت» تتسم بطابع التجديد الرياضي لهذا يصبح الامتداد في مفهومه رياضي مجرد أي «امتداداً معقولاً» مثله في ذلك مثل جميع التصورات التي يقوم عليها بناء الفلسفة الديكارتية؛ ومن ثم تختلف نظرة ديكارت إلى الميتافيزيقا - باعتبارها منبثقة من الامتداد المعقول - عن نظرته إليها بوصفها مخلوقات فيزيقية نقابلها في الطبيعة.

ولما كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن فلسفة «ديكارت» عقلية تصورية لذلك فقد أنكر الوجود الجسمي، وأغفل وجوده إلى الدرجة التي تصور معها أن لا جسد له على الإطلاق، وهو يشير إلى ذلك في «المقال عن المنهج» بقوله: «لما أطلت النظر في حالي، ورأيت أني استطيع أن أتوهم أنه ليس لي جسد، وأني لا أشغل مكاناً، وأنه لا يوجد عالم على الإطلاق، ولكنني لست بمستطيع من أجل هذا أن أفترض أنني غير موجود وعلي هذا فالنفس التي تقوم أنيتي متميزة عن البدن تميزاً كبيراً، بل هي أيسر معرفة منه، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها»[1].

والمعروف أن العالم المادي أسهل وأيسر معرفة سن النفس، فالظواهر النفسية التي يحسها الإنسان هي وحدها التي تتطلب مزيداً من التفسير لعجز العلوم الرياضية عن مدنا به.

وتظهر من خلال نصوص «ديكارت» - كالنص السابق - أهمية الفصل بين نفس الإنسان، وجسمه، وتأكيده على يقين، وثبات وجود النفس أكثر من الجسد، وعلى الرغم من فصله بين هذين الجوهرين إلا أنه يذهب إلى وجود صلة قوية بينهما مشيراً إلى ذلك في «المقال عن المنهج» حيث يرى أن النفس تعتمد على المزاج، وعلى بنية الأعضاء بحيث أنه إذا كان من الممكن إيجاد وسيلة تجعل الناس أحكم، وأمهر مما هم عليه، فأنه يلتمسها في علم الطب

---

(١) Discours, Oeuvres, A. T P. P 31 - 32.

ومن ثم فإن للطب صلة بالنفس من حيث أنه يعالـج المزاج والبنيـة وهما قـوام النفس.

ولمـا كانت الميتـافيزيقـا هي جذور شجـرة الفلسفة، والفيـزيقا جـذعها وكانت فروعهـا الثلاث هي الميكـانيكا، والـطب، والأخلاق فـإن صلة النفس بـالجسد ومـا يترتب عليهـا من انفعالات، وإحسـاسات ممـا يدخـل في مجال الـطب الذي يـرمي إلى سعـادة الإنسـان، وضمـان صحتـه[1]. وهنـا ستتـوثق الصلة، وتزداد بين مجالي الطب، والأخلاق.

ولما كان تصـور «ديكارت» للجسـد لا يتم عن طريق التجـربة بـل يقوم على الاستدلال العقلي المحض، لذلـك تستمد الفيـزيقا من الميتـافيزيقـا في نهاية الأمر.

ولما كان «ديكارت» قد ميـز بين جوهـري النفس، والجسد من حيث أن أحدهما مختلف عن الآخر فالأول من حيث كونه جوهر لا ممتد يتميز بالدوام، والثبـات، في حين أن الثاني المتميـز بالامتـداد لا ينطوي على ثمـة يقين لأنه محل تغير، ومصـدر خداع. يقـول «ديكارت»: «أني أرى بـوضوح أنـه ما من شيء هـو عندي أيسـر، وأوضح معـرفـة من نفسي، لأنـه مـا من شيء يعـادل نفـوسنا من حيث قـدرتنا على أن نعـرف صفاتهـا، لأننا بمقـدار ما نعـرف في الأشيـاء الأخرى من صفـات نستطيـع أن نجد منهـا في النفوس التي نعـرفها، ويتـرتب على ذلك أن طبيعـة النفس تعرف أكثـر ممـا تعـرف طبيعـة أي شيء آخـر»[2] (وهذا مـا أشار إليـه «ديكـارت» في مثـال الشمعـة في المؤلف نفسـه مؤكداً على بقاء الفكـر، وزوال المادة محـل التغير، والتبـدل مثالاً على الصلة بين النفس الخالدة، والجسد الفاني».

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

وإذا كان «ديكارت» قد ميز بين النفس، وبين الجسد، وأثبت اختلافهما كجوهرين فكيف إذن يتم تفاعلهما في الإنسان؟

إن هذه الصلة بينهما هي ما تعرف بنظرية «التفاعل المتبادل» (Inter qotionisme) وتعني تقابل بعض التغيرات الفسيولوجية مع الحالات النفسية، والعمليات العقلية»[1].

وتحدث هذه الصلة بين الجوهرين عن طريق الغدة الصنوبرية التي تمثل الوسيط بينهما فتتلقى من النفس الأوامر، وتوصلها للأعصاب والعضلات تتلقى من الأعصاب، الرسائل الواردة من العالم الخارجي وترسلها إلى النفس بواسطة الأرواح الحيوانية، وهي جزئيات لطيفة من الدم تتحرك بسرعة خلال الأعصاب، وهي من أكثر أجزاء الدم دقة في التركيب، وخفة في الوزن، وسرعة في الحركة. وهي توصل بين المخ والعضلات من جهة وبين أعضاء الحس، والمخ من جهة أخرى.

يقول «ديكارت» في «العالم» أننا لا بد أن نعرف أن الشرايين هي التي تجلب الأرواح الحيوانية من القلب، وبذلك يتيسر للنفس ومكانها عند «ديكارت» في «الغدة الصنوبرية» أن تحرك الجسم الإنساني وأن تتلقى آثار الأشياء الخارجية، وقد أدى هذا التفكير «بديكارت» إلى التصور الآلي لحركة الجسم الإنساني، والامتداد الجامد للمادة.

واتحاد النفس مع الجسد بهذه الكيفية ما هو إلا حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنها لا تتفق مع طبع الإنسان فهذه الصلَة التي تصورها «ديكارت» والتي تصور بها أنه حل مشكلة الصلة بين النفس، والجسد، والمعروفة في ميتافيزيقاه بالثنائية، قد أفسحت المجال للنزعة الآلية الميكانيكية في مذهبه.

---

(١) Meditations, P. 165.

٦ ـ النظرية الآلية، وحركة الحيوان:

بعد أن عالج «ديكارت» مشكلة الثنائية بوضع حل لها في نطاق مذهبه متصوراً بذلك أنه قد حلها عن طريق «الغدة الصنوبرية» والتفاعل المتبادل بين طرفي الثنائية.

والحق أن هذه النظرية الثنائية من الصلة بين النفس، والجسد قيمة، ومنسقة، لكنها محفوفة بالصعوبات»[١] وتعد من بين المشاكل التي طرحها «ديكارت» على بساط البحث الفلسفي لمن أتوا بعده، دون حل حاسم.

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد أمضى بصدد تفسير هذه النظرية نحو عشر سنوات وذلك من عام ١٩٢٧ م إلى عام ١٩٣٧ م موجهاً اهتمامه إلى البحث العلمي حتى انتهى في نهاية الأمر إلى نظريته في الآلية التي تعني أن الجسم الحي يتحرك «كالآلة» ويذكر في «المقال عن المنهج» ثلاث حجج تقوم عليها هذه النظرية في آلية الحيوان، وإنكار وجود عقل له.

وإنكار «ديكارت» لمسألة وجود عقل لدى الحيوان أمر ليس مستغرباً، فقد أجمع على هذا التصور الطريف جمع غفير من مفكري القرن السابع عشر[٢] الذين اهتموا بحركة العالم الميكانيكية الآلية، وبلغ بهم اعتقادهم في الآلية الميكانيكية إلى حد تطبيقها على المجال الإنساني فتصوروا أن الجسد الإنساني مجرد آلة كالحيوانات تماماً، تتحرك بدون وعي أو شعور من النفس.

ورأى «ديكارت» في تصوره لهذه الآلية أن الحيوانات ما هي إلا آلات معقدة، ومن ثم فقد اهتم بالتشريح Anatomie[٣] اهتماماً بالغاً. وقام بتشريح

---

(١) محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد (البحث في الفلسفة المعاصرة) دار المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧ ص ١٨٩.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) Discours P 98 - 99.

أجسام الحيوانات على اعتبار أن في أجسادها أجزاء تشبه تماماً الموجود فينا[1] وعلى وجه خاص القلب Coeur والشرايين. يقول «ديكارت»: أنني أريد ممن لم يتعمقوا في علم التشريح أن يجتهدوا قبل قراءة ذلك في أن يشرح أمامهم قلب حيوان كبير له رئتان des Poumons لأنه يشبه من كافة الوجوه قلب الإنسان مشابهة كافية وأن يبين لهم التجويفين الموجودين فيه Les deux chambres ou Concavites : **أولهما**: التجويف الموجود في جهته اليمنى Cote droit **والثاني**: هو الموجود بالجهة اليسرى Cote gauche»[2].

ويشرح ديكارت تفصيلاً حركة الدم في الشرايين الخاصة بالقلب على النحو التالي: ففي كل قلب تجويفان أحدهما موجود بالجهة اليمنى وتتصل به أنبوبتان واسعتان هما الوريد الأجوف، وهو المركز الرئيسي لتجمع الدم Samg ويشبه ساق الشجرة، وتمثل الأوردة الأخرى فروعها، والآخر هو الوريد الشرياني ـ وهذا اسم غير دقيق ـ لأنه في الحقيقة يبدأ من القلب وينقسم بعد خروجه منه إلى عدة فروع تنتشر في الرئتين، أما الثاني وهو الموجود في الجهة اليسرى فتتصل به أنبوبتان deux Tayaux واسعتان أيضاً: هما الشريان الوريدي، والشريان الكبير وهو يخرج من القلب عن طريق فروعه المنتشرة في الجسم. ويسهب ديكارت في شرح شكل القلب وفي تفسير الكيفية التي تعمل عليها أجزائه فيقول: «. . . ويوجد داخل تجويفي القلب أحد عشر صماماً صغيراً تبدو كأنها أبواب صغيرة كثيرة تساعد في فتح وغلق الثغرات الأربع الموجودة في هذين التجويفين: يوجد ثلاثة منها في مدخل الوريد الأجوف وظيفتها منع الدم الموجود في هذا الوريد من الانسكاب خارجه. وثلاثة في مدخل الوريد الشرياني ووظيفتها منع الدم الموجود في الرئتين من العودة إلى التجويف. وإثنان آخران في مدخل الشريان الوريدي ووظيفتهما

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

المساعدة في مرور الدم من الرئتين إلى التجويف الأيسر للقلب، ويمنعان رجوعه، وثلاثة في مدخل الشريان الكبير وظيفتهما السماح للدم بالخروج من القلب ومنع عودته.

ويسهب «ديكارت» في وصف حركة القلب، وعمل الأوردة، والشرايين وطبيعة الدم، وكيفية سريانه في الجسم عن طريق القلب والرئة وغيرها من مسائل قيمة في مجال الطب عامة، وفي مجال التشريح بصفة خاصة.

وتأدى «ديكارت» من شرحه ذلك إلى التوصل إلى القوة التي تسري في الدم، وتساعد الجسم على الحركة، والحياة كما تساعد أيضاً على إيجاد الصلة بين النفس، والجسد يقول «ديكارت» في «المقال»: «... إن توزيع الدم على الجسد، وتوقفه في مكان مختار دون آخر، وطريقة سريانه بحيث يحفظ للجسد قوته، وحيويته، وحياته، إنما يشبه رؤية غرابيل مختلفة، ومتفاوتة النسيج يستخدمها في فصل حبوب مختلفة بعضها عن بعض؟»... وأخيراً فإن أكثر ما في ذلك أهمية هو تكوين الأرواح الحيوانية التي تشبه ريحاً لطيفاً جداً (Un vent trés subtil) أو لهب حق نقي une flamme trés pure وحق حيوي (trés vives) يصعد على الدوام بغزارة من القلب إلى المخ (Le Cerveau) وتنقله الأعصاب (Les nerfs) إلى العضلات (Les muscles) فيعطي الحركة لكل الأعضاء membres[1].

والحق أن «ديكارت» قد قدم أبحاثاً قيمة في مجال الطب والتشريح، وكانت أبحاثه، وتفسيراته للدورة الدموية، ولحركة الدم في الشرايين من بين الأبحاث المتقدمة التي شهدها القرن السابع عشر.

أما نظريته عن آلية الحيوان فقد أفرد لها الفيلسوف مكاناً واسعاً من مؤلفه «بحث في الإنسان» حيث يرى أن الجسم الحي عبارة عن آلة Machine ويذكر

---

(١) Discours, P. 107.

في «المقال» ثلاث حجج تقوم عليها نظريته في آلية الحيوان حيث أنكر أن يكون لها عقل ومن هذا المنطلق الذي أثار شغفه فقد أهتم بمجال الطب والتشريح إلى حد بعيد، فأخذ يقوم بتشريح الحيوانات لتصوره أنها آلات معقدة تتكون من لوالب، وأنابيب، وتأدت به هذه النزعة الآلية إلى حد إنكار النفس عند بعض الحيوانات كالإسفنج والمحار.

وقد بين لنا مؤلفه «الخواطر الخاصة» ـ في المجلد العاشر، من أعماله مبلغ اهتمامه بصناعة تماثيل Statues تتحرك آلياً ويفسر في «بحث في الإنسان» كيف يعمل جسد الإنسان آلياً Machinal كما يشرح العمليات التي تقوم بها هذه الآلة، مثل هضم اللحوم، ضربات القلب، حركة الدم في الشرايين، والغذاء، ونمو الأعضاء، وكذلك عمليات فسيولوجية تتم بصورة آلية كالتنفس، واليقظة، والنوم، واستقبال الصوت، والضوء، والشم، والتذوق، والحرارة، وصفات الحواس الخارجية، والتخيل، والتذكر. كما يصف «ديكارت» هذه الآلة في شعورها بالعواطف، وجميع هذه الصفات الطبيعية التي ذكرناها والعمليات الفسيولوجية موجودة في هذه الآلة التي تشبه نظام أعضائها بحركات الساعة، أو أي شيء آلي آخر يتحرك[1].

يقول «ديكارت» في المقال: «. . . ولن يبدو ذلك غريباً قط للذين هم بسبب معرفتهم أن كثيراً من المتحركات بذاتها، والآلات المتحركة تستطيع صناعة الناس عملها دون أن يستعمل في إنشائها إلا قطع قليلة إذا قورنت بالكثرة العظيمة من العظام والعضلات والأعصاب، والشرايين، والأوردة، ومن كل الأجزاء الأخرى الموجودة في جسم كل حيوان، سيعتبرون هذا الجسم كآلة لما كانت مصنوعة بأيدي الله فهي إلى حد يجل عن المشابهة خير نظاماً ولها من ذاتها حركات أدعى للإعجاب من أي آلة يقدر الناس على اختراعها.»[2].

---

(١) Discours, A. T. Partie 5 P. 56 - 59.

(٢) ديكارت: مقال عن المنهج، ت محمود محمد الخضيري ط ٢ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٨ ط ٢ ص ١٨٤.

وهكذا يتصور «ديكارت» أن الآلية التي وضعها الله في الإنسان عن طريق أعضائه الدقيقة التي تعمل في نظام هي أجل وأعظم عملاً من أية آلية يصنعها الإنسان.

والحق أن النزعة الميكانيكية التي كانت غالبة على فكر الفيلسوف، قد انسحبت على تصوره للعمليات الفسيولوجية الداخلية للإنسان فهو يذكر في موضع آخر من «المقال» ما يؤيد هذا الاتجاه إلى الآلية يقول: «إن الدماء بما تحمله من أرواح حيوانية تسيل في الشرايين التي تأتي من القلب وتأخذ شكلاً مستقيماً لأنه وفق قوانين الميكانيكا التي هي نفس قوانين الطبيعة فإنه عند ميل أشياء كثيرة للحركة في اتجاه واحد على نحو ما يحدث لأجزاء الدم المندفعة من تجويف القلب الأيسر متجهة إلى المخ، وحيث لا يتسع ذلك الاتجاه لجميع هذه الأجزاء فإن الأقوى، والأسرع تدفع أمامها الأضعف والأبطأ التي تندفع بطبيعتها، نحو مثيلاتها الأقوى»[١].

ومن خلال هذا النص يتبين لنا كيف طبق «ديكارت» النزعة الميكانيكية على العالم الطبيعي، وعلى الإنسان إلى الحد الذي وصف فيه حركة الدماء في شرايينه بالسيلان وفق قوانين الطبيعة الميكانيكية الصرفة.

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد ميز بين الإنسان، والحيوان وهو يعرض لنظريته في الآلية. فهو ينكر وجود عقل للحيوانات بل ونفوس للبعض الآخر ويستدل على ذلك بحجج ثلاثة هي: -

الحجة الأولى: يرى فيها عدم وجود لغة للحيوان، ومن ثم يعد أقل مرتبة من المخلوقات العاقلة - الإنسان - لا سيما، وأنه بدون عقل على الإطلاق، **والحجة الثانية**: يذهب فيها إلى عجز الحيوان عن القيام بأي أفعال مغايرة للأفعال التي يقوم بها على الرغم من امتلاكه قدرات خاصة مما يدل

---

(١) **Discours**, 5 P. 107.

على وجـود ملكة العقـل التي تنظم لـه أفعالـه، وتصرفـاته، وأن كـل ما يفعله الحيوان، وما يسلكه من تصرفات إنما يعـزى إلى الطبيعـة، فهي وحدهـا التي تحدد تصرفاته مقدماً وفق تدبير أفعاله، ومن ثم يصبح كالآلـة التي تستطيـع أن تحسب الوقت، وهي مركبـة من عجلات، ولـوالب وأنابيب أكثـر مما نستـطيع نحن مهما بذلنا من جهد، ويقظة. **أما الحجة الثالثة**: فينفي فيها قدرة الحيوان على التفكير على مثالنا إذ لو كانت كذلك لكانت ذات نفوس خالدة كالإنسـان على السواء[1].

ويـذهب «ديكارت» إلى أن الله قـد خلق الإنسان تمـامـاً كبقيـة أجنـاس الكائنات من حيث المظهر الخارجي، والتكوين الداخلي للأعضاء، ولذا فـإن ثمة وجهاً للشبـه يجمع بين الإنسـان والحيوان الـذي لا عقل لـه، ويقوم هـذا التصور على اعتبار أن الله خلق النفس العاقلة أولاً ثم أضـاف إليها الجسـد بعد ذلك بطريقة معينة[2]، وربما أشار هذا الافتراض إلى أسبقية وجود النفس على الجسد، وذلك في تصور «ديكارت» عن الثنائية التي خلص منها منكراً الجوهر النفسي المفكر، والجوهر الجسدي الممتـد ومبرراً لفكـرة ثالثـة عن «الجوهـر الجسمي النفسي».

ولمـا كان الإنسـان مركب من نفس، وبـدن فقد استلزم ذلـك أن توجـد بينهمـا صلة قويـة، وهذا مـا تكشف عنـه رسـائله إذ يقـول لأرنـو Arnauld في إحـداهـا: «أن الاتحـــاد بين النفس، وبين الجســد إنمــا يتكشف لي بصـورة بديهية، وأولية»[3] كما تنـطوي رسائله إلى الأميـرة إليزابيث على اهتمـام بالـغ بهذه المسألة فهو يقول في رسالة لها: «لقد أصبحت مسألة الاتحاد بين النفس

(١) **Discours,** A. T. Partie 5 P. 56 - 59.

(٢) **Le Monde: Traite de L' Homme,** Oeuvres A. T VX 1 P. 201.

(٣) A. T **Oeuvres,** V 5 P 222.

والجسد هي شاغله طوال الوقت»[1].

وقد كانت محاولة «ديكارت» للإعلاء من شأن النفس، والقول بروحانيتها، وتميزها عن أجسادنا هي الأساس لما أسماه بالآلية الكلية (Meca- nisme Universelle) في الفيزيقا كما كانت أساس اعتزال المصالح الدنيوية في الدين والأخلاق.

وجدير بالذكر أن فكر «ديكارت» عن سمو النفس على الجسد قد اتفقت حسب تصوره ومعطيات اللاهوت (Theologie) المسيحي الذي يهدف إلى الإعلاء من شأن الروح ـ النفس ـ ويتصور الجسد محلاً للخطيئة في حين أن النفس جوهر باقٍ متسام ، وإن كانت تنفعل بالموت، وتستطيع النفس حين تستقل عن الجسد أن تحصل على أكبر قسط من السعادة والغبطة الروحية التي تتميز عن السعادة الدنيوية، لذلك فينبغي علينا ألا نخشى الموت، وألا نتمسك بمتع الحياة الزائلة، وهكذا يدعو الدين إلى التخلص من نوازع الجسد، ويرى فيه مطية غير مطهرة للنفس ـ على نحو ما يذهب «ديكارت» ـ تلك النفس التي ميزها الفيلسوف عن الجسد بالفكر الواضح المتميز الممنوح لها من الله.

٧ ـ أزمة العلل الغائية بين الميتافيزيقا ، والفيزيقا عند « ديكارت »

أشار « ديكارت» في الميتافيزيقا الى الله باعتباره السند الالهي، ومصدر اليقين المطلق، والوضوح الكامل، مصدر معرفتنا الواضحة المتميزة وعلة ما يتميز به الفكر من جلاء ، ووضوح ومنبع القوانين والمعارف والحقائق الضرورية على المستوى المعرفية.

---

(١) Lettre a Elizabeth du 22 Juin 1643 P. 928.

وهنا يصبح الموقف الميتافيزيقي لديكارت غائياً، حيث يكون الله سنداً، وغاية الفكر.

ولكنه حين يضع العلل الغائية في الميتافيزيقا Methaphysique والمعرفة وفي الأخلاق نجده يرفض القول بها في الفيزيقا مشيراً إلى مذهب آلي ميكانيكي تنتفي فيه الغائية من الطبيعة وتصبح مجلى لحركة جبرية، آلية لا يوجد فيها غاية، أو هدف.

والحق أن الطبيعة بما تنطوي عليه من آلية ظاهرة إنما تقوم على أساس الحتمية، أي تخضع لقوانين لا تحتمل وجود غائية فيها، لأنها قد تنتهي إلى افتراض وجود تصميم مسبق للخلق أي تدخل الله في الطبيعة، وقد تحاشى ديكارت أن يعرض بالتدخل الإلهي في مجال الطبيعيات، والرياضيات بصفة خاصة وترك العلية في الطبيعة بدون سند إلّهي، أو غاية إلّهية الأمر الذي قد يدفع بنا إلى تفسير هذا الموقف بأن ثمة انفصالاً بين الموقف الميتافيزيقي، والموقف الطبيعي عند «ديكارت» فهو لاهوتي تماماً في الميتافيزيقا حيث يؤسسها على فكرة الله كسند، وغاية بينما يمضي في المشكلة الطبيعية وجودياً كما لو كان فيلسوفاً طبيعياً منهجياً، يصف الظواهر الطبيعية وصفاً آلياً، ويعللها بظواهر طبيعية أخرى كما يدخل الأساليب الرياضية الدقيقة أيضاً.

ويشير تصور «ديكارت» للميتافيزيقا، وفروعها بالشجرة إلى هذه الازدواجية الظاهرة بينها وبين الفيزيقا الأمر الذي أدى، إلى أن تبرز هذه المسألة بوضوح عند تلامذة «ديكارت»، فقد أحس «مالبرانش» مثلاً أن دور الألوهية، وموقفها ضعيف في مجال الطبيعة عند «ديكارت»، ومن ثم فقد ضحى بالنظرة الطبيعية الديكارتية، وجعل الميتافيزيقا بما فيها من وجود إلّهي طاغ تنسحب على كل فلسفته، وتشكلها في سائر جوانبها المعرفية والطبيعية، وكذلك نجد أن ليبنتز» قد اضطر إلى التمييز بين الموناد الأعظم، والمونادات الطبيعية مع إظهار الصلة بينهما بوضوح حتى يسد الفجوة التي أهملها

«ديكارت» في هذه الناحية فقد وضع المونادا الأعظم في قمة العالم وأسدل عليه مسحة لاهوتية باعتباره الكائن الكامل اللامتناهي بينما تصور طائفة المونادات التي تعتمد عليه، وتستند «في وجودها إليه جواهر روحية تجمع بين الحس، والعقل، وغيرها من عناصر».

أما «بسكال» الذي حاول أن يقوم بعمل مماثل أيضاً فقد أعطى لمذهبه في هذا الصدد صورة غير واضحة نتجت عن تذبذب موقفه بين الفلسفة، والعلم، كما يمكن أن نجد صدى لهذا الموضوع في نطاق التيار اللامادي عند «باركلي» على ما تبدو في كتاباته «محاورة بين مسيحي ووثني» وكذلك «سبينوزا» الذي نتج موقفه في وجدة الوجود عن دراية بعمق المشكلة الديكارتية ومن ثم فقد ذكر في فلسفته «الطبيعة الطابعة» مشيراً بها إلى الألوهية بالمعنى الذي نقصده في غير مذهب وحدة الوجود، والطبيعة المطبوعة أي الوجود الآخر المخلوق في نظر المذاهب التي لا تعتنق مذهب وحدة الوجود.

والحق أن تطبيق «ديكارت» للآلية في الطبيعة إنما يثير مشكلة التناقض بين الإيمان بوجودها وبين القول بالامتداد المعقول إذ كيف يمكن أن تنطبق الآلية على الفكر إلا إذا كان الفكر ذاته مجرد صور مادية، وهذا ما ينكره «ديكارت» لأن المادة في تصوره معقولة أي أنها شبيهة بالفكر، وأنها حينما يتدخل المنهج ستجد في المادة المعقولة الأفكار الجلية الواضحة التي تتميز بطابعها الرياضي المجرد.

وجدير بالملاحظة أنه إذا كانت المادة ستصبح أفكاراً معقولة فإنها بذلك ستدخل في سلسلة الترتيب المتصاعد للأفكار إلى أعلى فكرة في ذهننا وهي فكرة الوجود الأسمى فكأن الذي ألقاها فينا موجود أسمى منا، وأكمل وهذه الناحية تصبح عند العليين ـ الذين يشيرون إلى وجود إلّه خارج الطبيعة ـ العلة الأولى لهذه الأفكار فكأن «ديكارت» إذن بعد أن أقام فصلاً حقيقياً بين الميتافيزيقا، والطبيعة، نجده عن طريق قوله بالمادة المعقولة يحاول ثانية ربط

الطبيعة بالميتافيزيقا، وهذا هو ما أشار إليه في كتاب «مبادىء الفلسفة» عن أن الميتافيزيقا هي جذع شجرة العلوم بما فيها الفيزيقا.

لكننا نرى أن هذا الربط الميتافيزيقي يبدو محاولة للقفز على هذا الانفصام البادي بين الميتافيزيقا، والفيزيقا، الذي أشرنا إليه، حتى يبدو مذهبه في صورة غير متناقضة أي إظهاره مذهباً متكاملاً في جميع جوانبه الميتافيزيقية والفيزيقية.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك عامل هام يجب ذكره في هذا الموضع، وهو ما يتعلق بخشية «ديكارت» من علماء الدين في عصره! وترجع هذه الخشية إلى أنه قد أدخل في مذهبه ثمة رواسب مدرسية من القرون الوسطى، بجانب بعض ما انطوى عليه فكره من مسحة علمية، وآلية أراد إخفائها، ومهادنة رجال الدين حتى لا يلقى نفس مصير «جاليليو» الذي جهر بآراء مخالفة للكنيسة فأصدرت ضده الحكم بالإعدام.

والحق أن الظروف العصرية التي عاصرها الفيلسوف، كانت تحتم عليه أن يخفي آرائه الحقيقية، وأن يخلع على أفكاره المسحة التي تقبلها السلطات وقد امتنع «ديكارت» قرابة ثلاث سنوات عن نشر مؤلفه العالم لما نبا على مسامعه أحداث «جاليليو»، وتوقع شراً لأفكاره فآثر الحياة الهادئة عن التعرض للخلافات والصراع مع السلطة لا سيما وقد كان من شعاراته المأثورة عنه «عاش سعيداً من أحسن التخفي» وهذا الشعار يلمح إن لم يكن يصرح بالموقف الحقيقي لديكارت من علم، وعلماء، ولاهوتي عصره، وهو ما عبرت عنه مؤلفاته، وأسلوبه في كتابتها، ولذلك فقد حاول أن يربط في الظاهر بين الفيزيقا والميتافيزيقا إرضاءاً لهؤلاء العلماء أي علماء اللاهوت، وعلى رأسهم الأب «مرسين» بعد أن وضع تصوراً كاملاً لطبيعة آلية لا تحتاج في الحقيقة إلى أي سند لاهوتي وإن كان يحاول إخفائه بصورة واضحة فقد قال في البحر السادس من «العقل»... «ولكنني أريد أن أقول أنني لم ألاحظ فيه قبل

استنكارهم ما استطيع أن أتوهمه مضراً بالدين، أو بالدولة وبالتالي ما كان يمنعني من كتابته لو أقنعني العقل به، وهذا جعلني أخشى أن أكون قد أخطأت في بعض آراء. . . »[١].

والحق أن سبب موقف «ديكارت» في تعرية مذهبه الطبيعي عن اللاهوت حين إشارته إلى العلم الطبيعي أنه كان شاعراً بما وصل إليه التقدم العلمي في عصره، وكان يدرك تماماً أن هذا التقدم مرهون باستخدام المنهج العلمي، والاعتماد على نظرية آلية للطبيعة بعيدة عن تدخل الميتافيزيقا، أو الأسرار الإلهية.

وهذا هو الاتجاه الخطير الذي امتد من القرن السادس عشر إلى القرن السابع عشر، وما بعده عند نيوتن، وفرنسيس بيكون و«كبلر» و«جاليليو» الأمر الذي أثار ثائرة الكنيسة على هؤلاء فأحرقت كتبهم لأنهم فصلوا تماماً بين مباحثهم الطبيعية عن الكون، وبين الأصول اللاهوتية التي كانت تفرضها الكنيسة بأسرارها على كل مبحث طبيعي، وكان «ديكارت» يدرك تماماً خطورة إخضاع العلم الطبيعي للاهوت، ورواسبه المدرسية، وكيف أن هذا إنما يعرقل مسيرة الكشف، والتقدم العلمي، ومع ذلك فإنه كان يشعر ـ كما سبق القول ـ برهبة مما يجري حوله من اضطهاد للعلماء الذين أهملوا اللاهوت.

وخلاصة القول أن «ديكارت» أعطى لنفسه كل فرصة ممكنة لعرض آرائه الطبيعية، والرياضية بمعزل عن اللاهوت واستمراراً للحركة العلمية الخالصة المطهرة من اللاهوت وتدخل الكنيسة، بيد أنه في الوقت نفسه يحاول أن يعيش في سلام مع الكنيسة فيربط مذهبه الميتافيزيقي بموقفه الطبيعي تخفيفاً من غلواء الآلية في الطبيعة وإرضاء لأصول اللاهوت عن طريق فكرتيه عن: المادة المعقولة والخلق المستمر.

---

(١) **Discours,** 6. P. P. 114.

الفصل الحادي عشر

مشكلة المعرفة (الابستمولوجيا)

تمهيد:

١ ـ مبحث المعرفة الأبستمولوجيا: بصفة عامة.

٢ ـ موقف «ديكارت» من المعرفة.

٣ ـ «ديكارت» واليقين الأبستمولوجي.

تمهيد:

قبل أن نطرح مشكلة المعرفة عند «ديكارت» يجدر بنا الإشارة إلى مبحث المعرفة حتى نتمكن من تحديد مسلك «ديكارت» في هذا المبحث الذي يدور موضوعه حول إمكان قيام المعرفة وحدودها، ومدى صحتها، والطرق الموصلة إلى اكتسابها.

والحق أن هذا المبحث قد اختلط لفترة من الزمن مع مبحث الوجود إلا أن ظهور حركات الشك قد أدت بالعقل الإنساني إلى البحث في أدوات المعرفة، ومسالكها قبل الخوض في مشاكل الوجود الحقيقية.

١ ـ مبحث المعرفة بصفة عامة: Epistemologie [١]

يختص هذا المبحث بالطرق المتعلقة بالمعرفة وهي ثلاثة يبحث الأول فيها عن إمكان قيام المعرفة، وحدودها، ومدى صحتها، ويبحث الثاني في الطرق الموصلة إلى اكتسابها، أما الطريق الثالث فيبحث في موضوعات المعرفة بذاتها، ويرتبط مبحث المعرفة بالوجود ارتباطاً وثيقاً عن طريق هذا المسلك ـ البحث في موضوعات المعرفة ـ.

وقبل أن ننتقل لبحث موقف «ديكارت» على ضوء هذا المبحث يجدر بنا أن نوضح بإيجاز هذه الطرق الثلاثة التي يتكون منها هذا المبحث.

---

(١) نظرية المعرفة ـ فلسفة العلوم).

أ ـ إمكان المعرفة:

يختص هذا الطريق بإمكان المعرفة، وحدودها ومدى صحتها، يتناول المعرفة في هذا الطريق إتباع مذهب اليقين (الدجما طبيعيين) (Dogmatisme) الذين يرون أن كل معرفة عقلية أم حسية صادقة تماماً، ويخرج من هذه الطائفة أصحاب مذهب اليقين من المعروفين بالنقديين (Criticisme)، وهم الذين يرون ضرورة تعيين حدود المعرفة الإنسانية قبل الخوض في مسألة ما وراء الحس.

ونجد في هذا الطريق أتباع مذهب الشك «المتشككون» الذين ينكرون المعرفة، ويتعارضون في اتجاههم مع أصحاب مذهب اليقين فيذهبون إلى أن الفرد مقياساً للمعرفة، وهم ينقسمون إلى طوائف ثلاثة: هم أصحاب الشك الهادم، والقائلين بنسبية المعرفة (Relativite de La Connaissance) ثم اللاأدريون (Agnosticisme) أما الطائفة الثالثة فهم أصحاب الشك المنهجي (Doute Methodique).

وهذه هي الفرق، وأتباع المذاهب التي ينطوي عليها الطريق الأول من مبحث المعرفة المتعلق بإمكان قيامها، وحدودها ومدى يقينها.

ب ـ مسالك المعرفة:

ويختص هذا الطريق بالبحث في الطريق الموصلة إلى اكتساب المعرفة وهو يتصل بمشكلات الإحساس، والخيال والذاكرة، ومشكلة «الإدراك العقلي» وكذلك الحدس بأنواعه المختلفة.

وتنقسم وجهات النظر في هذا الطريق إلى ثلاثة اتجاهات أيضاً هي وجهة نظر العقليين، ثم وجهة نظر الحسيين، فالنقديين أما العقليون فيرون أن العقل المستقل عن التجربة هو مصدر المعرفة في حين يرى الحسيون أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، أما النقديون وهم أصحاب وجهة النظر

الثالثة فيرجعون المعرفة إلى الحس والعقل معاً ويحددون دور كل من الطرفين فيها[1].

جـ ـ طبيعة المعرفة:

أما الطريق الثالث من مبحث المعرفة فإنه يتعلق بدراسة طبيعتها أي دراسة حقيقة موضوعها. وينقسم الفلاسفة في هذا الموضوع إلى أربع فرق هي: الواقعيين ثم المثاليين، وأصحاب المثالية المتعالية، وأصحاب مذهب الظواهر.

ويرى الواقعيون أن موضوع المعرفة مستقل عن قوانا العارفة. أما الفريق الثاني وهم المعروفون بالمثاليين الذاتيين أو (التصوريين) فيرون أن موضوع المعرفة مطابق لأفكارنا. أما الفريق الثالث الذي يمثله أصحاب المثالية المتعالية فيرون أن موضوع المعرفة يجاوز نطاق الحس، والتجربة. في حين يرى الفريق الرابع لأصحاب مذهب الظواهر أن موضوع المعرفة ليس مستقلاً عن إدراكنا كما أنه ليس أفكارنا وحدها إنما يرجع إليها بطريقة معينة.

٢ ـ موقف «ديكارت» من المعرفة:

من خلال عرضنا لمشكلة المعرفة في قيامها وحدودها، وصحتها والطرق الموصلة إلى اكتسابها وموضوعاتها، نود أن نوضح موقف «ديكارت» منها باعتبارها موضوع البحث.

وقد رأينا مما سبق كيف أن «ديكارت» يتبع طريق الشك المنهجي في إمكان المعرفة فهو لا يستخدم الشك إلا في سبيل الوصول إلى اليقين، فقد شك في عالم المحسوسات، وفي اليقين العقلي والرياضي ذاته غير أنه قد

---

(١) محمد علي أبو ريان، الفلسفة أصولها، ومبادئها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٨، ص ٢٥٥.

أثبت في حال الشك أنه يفكر ومن ثم أصبح الشك عنده نوعاً من التفكير «فأنني حين أشك فذلك يعني أنني أفكر، وحين أفكر فهذا يعني أني موجود، ولذلك أصبح استخدام الشك بمثابة حيلة منهجية على اعتبار أنه يعد من قبيل الشك المؤقت الذي يختلف عن الشك الهادم الذي لا يبلغ بصاحبه اليقين وسوف نرى من فلسفة «ديكارت» أنه لا ينتقل من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين إلا بسند إلٓهي يحميه من الشيطان الماكر الخبيث الذي تصوره يخدعه، ويصور له الحق باطلاً.

٣ ـ «ديكارت»، واليقين الأبستمولوجي:

سبقت الإشارة إلى أن «ديكارت» قد استخدم الكوجيتو فتوصل عن طريقه إلى إثبات وجود النفس، ثم وجود الله، ووجود العالم وعبارة «أنا أفكر إذن فأنا موجود» قد جعلت الذات الإنسانية منغلقة على نفسها من حيث كان الإنسان يفكر بفكره، وينتهي إليه كي يفكر مرة ثانية، لكن «ديكارت» استطاع أن يخفف من عجز الكوجيتو، ويخرج من دائرة هذه الأنا المنغلقة على ذاتها بفعل سام رفيع هو «الله» الكائن الكامل اللامتناهي. وبذلك فقد أصبحت الألوهية عند الفيلسوف هي وسيلة عليا لمعرفة النفس ومعرفة العالم.

وقد قام «ديكارت» بعد ذلك بمحاولة فهم هذا الوجود عن طريق عقلي رياضي فشرع في تأسيس منهجه بهدف الكشف عن الحقيقة في مجال العلوم بمنهج منظم؛ وكذلك للكشف عن الأسباب التي يضمن بها اليقين الكامل لكل ما اكتسبه من معرفة.

ولقد ساهم التفكير الرياضي في المنهج بدور كبير، كما أسهمت الألوهية بدورها في نجاح المنهج، وكانت أساساً أولياً في تأسيس قواعده التي أسهم بها الفيلسوف في تأسيس المعرفة الإنسانية في يقين ووضوح.

والألوهية وفق مفهوم الفيلسوف، وفي ضوء ما قدمته فلسفته هي أساس

صدق العلوم، فهي التي تخلق الحقائق الأبدية التي نضمن بها ثبات المعرفة العلمية التي نتوصل إلى معرفتها بواسطة عقولنا الموهوبة بالنور الفطري، والتي أودعها الله ملكات كالذاكرة، والذكاء وهي الضامن الأزلي لاستمرار الوجود، وما يحتويه من مخلوقات حسب قوانين سيرها كما أنها معيار صحة أفكارنا الواضحة المتميَزة فيقين المعرفة، وجلاءها الكامل يتوقفان على معرفة الله الحق مصدر الثقة والصدق، ومنبع حقائق العلم الموجودة في علمه منذ الأزل.

وهكذا يتوقف يقين المعرفة كلها على معرفة الإله الحق الذي «إن لم أعرفه جيداً أو اعتمد على ما يهبه لي من معارف فإنني لا أستطيع معرفة أي شيء آخر معرفة كاملة إذ أنه الضامن لصدق الحقائق، وصوابها» فإذا حدث وتردينا في خطأ فهذا لا يعني تصور العقل المستنير بالله، أو ضحالة قضاياه، وحدوسه وأفكاره لكن هذا الخطأ مبعثه قصور، وعجز في الإرادة الخاضعة لسيطرة الإنفعال، وليس لأحكام، وقواعد العقل الواضحة المتميزة.

والميتافيزيقا الديكارتية تنطوي على يقين وضمان إلّهي فالفكر يتضمن قسماً ويميناً ـ على حد قول ديكارت ـ يقيناً بوجود الذات المفكرة، ويقيناً بوجود الله باعتبار كونه خالقاً لامتناهياً لا يقتصر خلقه الحر على المخلوقات فحسب، بل يتعداه إلى خلق الحقائق التي يضمن يقينها بما يمنحه لنا من بصيرة على إدراكها في وضوح، وتميز. وكذلك يقيننا من وجود الأشياء الجسمانية، وفي التمييز بين جوهري النفس، والجسد، ولذا فالميتافيزيقا الديكارتية إنما تضع الله في قمة نسقها الاستنباطي، وهكذا يحاول «ديكارت» تبرير الحقائق والعلوم الكونية وعلى وجه خاص الفيزيقا الهندسية.

وإذا كان «ديكارت» يحتفي بالعقل احتفاء ملحوظاً وخاصة في مجال المعرفة، وإذا كانت الألوهية من جهة أخرى هي خالقة العقل وقدراته، والضامن الوحيد ليقين قضاياه فإنها (أي الألوهية) تصبح بدون شك هي

الدعامة الأساسية للأبستمولوجيا الديكارتية. يشهد على صحة هذا الرأي نصوص الفيلسوف فهو يذكر في «المقال عن المنهج» مشيراً إلى دور الله في يقين الحقائق، وتميزها»: «. . . إن أفكارنا وبما أنها أشياء حقيقية فلا يمكن أن يطرأ عليها ما يهز يقينها القوي الواضح ما دام سندها هو الله»[1] وتعني كلمة السند في هذا النص ما يعنيه «ديكارت» من قوة الصلة بين الله، والمعرفة.

ويشير الفيلسوف إلى نفس هذا الموضوع في الجزء الرابع من «المقال» بقوله: «لا بد أن يكون في أفكارنا، ومبادئنا أساس من الحقيقة إذ أن الله، وهو الكمال المطلق، والحقيقة المطلقة لا يمكن أن يضع فينا هذه الأفكار بدون أن يكون لها أساس من الحقيقة»[2] وهكذا يتضح لنا مبلغ صدق، وكمال الحقائق المعروفة لنا من حيث كانت منزلة من قبل الله ذي الكمال والحق المطلق absolu ليس أدل على ذلك من «نظرية الحقائق الأبدية» - السالفة الذكر - التي أولاها «ديكارت» عناية شديدة في ميتافيزيقاه وربما أن لفظة «أبدية» التي تتصف بها هذه الحقائق إنما ترجع في النهاية إلى مفهوم خاص بالألوهية باعتبارها خالقة الحقائق، والأبدية صفة تختص بها الألوهية وحدها، وقد استطاع «ديكارت» أن يثبت فضل الله، وقدرته على وضع القوانين العامة بنوع لاحق من الضرورة بإرادته، وفعله وهو يعبر عن ذلك بقوله: «. . . يجب أن نعتبر أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعد له يقين أي شيء آخر»[3].

ونلمح في هذا النص إشارة «ديكارت» إلى ثقته بما أنزله الله من حقائق، ويرى «ديكارت» أنه لا يجوز أن نطابق بين الأحكام الإلٓهية التي مردها

---

(١) **Discours** P. Foulquiee Paris 1947. P. 42.

(٢) Ibid.

(٣) **Principes, A. T Oeuvres** Prin 76 P. 34.

الله، وسبق علمه وبين استدلالاتنا العقلية المتناهية من حيث أن الأولى مطلقة لا تخدعنا بينما الثانية تحتمل الخطأ، والخداع، ولذا فإنه يجب علينا أن نؤمن بما أنزله الله، وإن يكن فوق مستوى مداركنا، واستدلالاتنا.

وقد صاغ «ديكارت» مجموعة من القوانين في مجال العلم كالقانون الخاص بانكسار الأشعة المعروف، وكذلك محاولته في المزج بين الجبر والهندسة التحليلية في علم واحد أطلق عليه بعد ذلك اسم الهندسية التحليلية، بالإضافة إلى استبداله دراسة الأشكال Formes بدراسة الدوال Fonctions كما أثبت الفيلسوف وحده العلم الرياضي.

وهكذا يضع «ديكارت» الألوهية على قمة النسق الاستنباطي لفلسفته لكي يدعم المعرفة، ويساندها، وكيف لا يصبح الله كذلك، وهو الخالق للحقيقة، ومصدر العلم يعتمد على نوره الفطري صدق المنهج وصحة قواعدنا المنطقية، وكذلك يقين الرياضة وصحتها.

ةفي ضوء ما سبق نجد أن «ديكارت» قد أدخل العناية الإلهية لضمان صدق الحقائق المعروفة للذهن، ومن ثم فإن قاعدة الجلاء والوضوح التي تصورها «ديكارت» أو افترض أنها من الخصائص الذاتية للأفكار لن تصبح هي القاعدة الأساسية لضمان سلامة الفكر، ويقينه، بل ستصبح منبع صدق المعرفة[١].

---

(١) محمد علي أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها ص ٢١١.

الفصل الثاني عشر

مشكلة الأخلاق

تمهيد :

١ ـ الإرادة مصدر الخطأ.

٢ ـ الحرية الإنسانية والخطأ.

٣ ـ العقل أساس الأخلاق.

٤ ـ الأخلاق المؤقتة.

* تحليل، وتقييم.

تمهيد

سبق أن أشرنا فيما يتعلق بالفيزيقا الديكارتية إلى مسألة سيطرة الإنسان على العالم الطبيعي، وتسخيره لخدمته، وكذلك لمسألة الصلة بين جوهري النفس، والجسد، ولما كانت النفس مرتبطة بالجسد الذي ترتبط عن طريقه بالعالم الخارجي، كما ترتبط بظواهر فيزيقية معينة.

وإذا كانت الميتافيزيقا ـ حسب تعريف ديكارت لها ـ هي أول العلوم لاشتمالها على مبادىء المعرفة الصحيحة فإن الأخلاق هي آخر مراتب الحكمة والعلوم لأن البحث فيها يقتضي العلم بسائر أنواع المعرفة.

وهكذا أصبحت الأخلاق عنده بمثابة محاولة للسيطرة على الأجساد الإنسانية، وما ينشأ عنها من انفعالات في سبيل بلوغ سعادة الإنسان، ومن ثم فقد ارتبطت الأخلاق عن كثب بمذهبه الميتافيزيقي كما اتصلت بواقع حياته، وتجربته الاجتماعية مع الناس.

ولما كان «ديكارت» شغوفاً بالحياة، والعمل، كما قويت رغبته في تجديد الفلسفة، والعلوم فقد رأى أن يقيم بناءها على أسس ثابتة، وقوية، بدلاً من إعادة إصلاح البناء القديم المتداعي الضعيف، ومن أجل ذلك فقد أخذ يشك في المعارف، والمعتقدات الصادرة عن هذا البناء القديم للمعرفة، محاولاً إصلاحها إن لم يكن إعادة بنائها من جديد.

وقبل أن نعرض لبحث هذه المشكلة يجدر بنا التعرض لجوانبها التاريخية.

ولا سيما وأنها تبحث في مسألة الخير والشر[1]، وهي من الموضوعات التي شغلت الفلاسفة، واللاهوتيين زمناً طويلاً ولا زالت حتى يومنا هذا تلقي الكثير من النظر والاهتمام.

وقد كان «ديكارت» ممن أسهموا بآرائهم في هذا المجال وخاصة فيما قدمه من تفسير لوجود الشر ارتبط بما تلقاه عن القديس «أوغسطين» الذي تأثر بفكر القديس «سانت امبرواز».

---

(١) اهتم الفلاسفة منذ أقدم العصور بهذه المشكلة، فأفلاطون كان يتصور أن النموذج التي تحاول أن تقلده الأشياء هو مبدأ الخير وأن المبدأ الذي انبثق منه العالم هو مبدأ الخير، ومن هذا المنطلق، تأسست فلسفة أفلاطون الروحية.

وقد كانت هذه المشكلة مثار جدل ونقاش منذ الزرادشتية، والمانوية، والعرفانية المسيحية، فأصل الشر عند بعض هذه المذاهب يعد مبدأ مغاير لأصل الخير أي أن ثمة ثنائية بين الخير والشر، كما كان يعتقد الفرس القدماء، وقد خفف البعض من هذه الثنائية بقول فريق منهم: أن أصل العالم، أدوار، أي، تتناوبه أدوار يسود في واحد منها مبدأ الخير ثم يسود بعده مبدأ الشر، وهكذا تظل الأدوار تتلاحق والصراع يدب بين المبدأين - الخير والشر - إلى أن تكتب الغلبة لمبدأ الخير، في النهاية ذلك المبدأ الذي يرجع إليه خلاص البشر من شرور الجسد، وآفات هذا العالم الحسي وعلى هذا المبدأ تقوم مبادىء الإسماعيلية الإسلامية في الأكوار والأدوار.

وثمة فريق آخر يقول بأن أصل الشر هو مجرد شك يقوم في ذات المبدأ الأول وهو الخير ولا يلبث أن ينقضي، ويسود بانقضائه الخير في الوجود. أما العرفانيون فقد كرسوا دوراً هاماً لمبدأ الشر، وقسموا العالم إلى مناطق مطهرة، وأخرى مدنسة تستقر فيه نفوس التعساء، والأشرار ورفعوا طقوساً للتطهير أدخلوها معهم حينما اعتنقوا المسيحية، وكذلك أدخلت المانوية المسيحية طقوس المانوية الأولى معها حينما اعتنق أفرادها المسيحية.

وجدير بالذكر أن هذه الاتجاهات السابقة على المسيحية فيما يتعلق بتبرير أصل الشر ووجوده في العالم كان لها تأثيرها في صياغة موقف المسيحية من هذا الموضوع بالذات، وكان المسيحيون الأوائل يعتقدون أن رأس الشرور كلها هي الخطيئة الأصلية التي يعتبر الشيطان هو المحرك الأصلي على الأتيان بهاويتحدددور المسيح في تخليصه للبشر من هذه الخطيئة فيتخذ دور مبدأ الخير الذي لا يزال في صراع مع مبدأ الشر. فهل هذه الخطيئة هي صورة السيد المسيح عند غالبية المسيحيين، وعند أصحاب الكثلكة بصفة خاصة؟ إن هذا التفسير قد تداخل مع آراء المدارس المختلفة في هذا الموضوع بالذات.

وجدير بالملاحظة أن هذا الموضوع - أصل الشر في العالم - كان حجر عثرة في طريق القديس أوغسطين إلى الإيمان، فقد فشل وارتد بعد أن آمن في بداية الأمر بالمسيحية،

ويرتبط الحل الذي قدمه لنا الفيلسوف بالإتجاه الفكري، والعقلي بصفة عامة، وهو الاتجاه الذي بنى عليه ميتافيزيقاه، ودعم به مبادئها، فهو يرى أن الناس غالباً ما تتبع إرادتها Volonte في سائر أفعالها فتكون بمثابة الموجه لهم، والدوافع وراء أفعالهم الحسنة (Bonnes Actions) عندما يسترشدون بالفكر الواضح المتميز في حين أنها تدفعهم للشر إذا ما تركوا الزمام لفوضى الأفكار الغامضة المبهمة Obscure.

وكان سبب المسيحية لأصل الشر ووجوده، كما كانت قراءته لتفسير أصل الشر ومصدره عند العرفانية المسيحية سبباً آخر لارتداده. إلا أن لقاءه بالقديس «أمبرواز» كان قد أقنعه بفحوى هذه المشكلة فاستطاع رده إلى الإيمان المسيحي بعد أن كشف له عن الجوانب الحقيقية لمشكلة الشر في المسيحية.

١ - الإرادة مصدر الخطأ:

يذهب «ديكارت» إلى أن الإرادة هي مصدر الخطأErreur فليس للعقل دور في ذلك وقد عبر عن ذلك في «المبادىء» بقوله «إن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن، وأنها لذلك مصدر لأخطائنا[١]»

وإذا تأملنا هذا النص تبين لنا أنه كلما اتسع مجال ممارسة الإرادة لفعلها كلما اتسعت معه دائرة أخطائنا وهذا ما أشار إليه الفيلسوف في «التأملات» بقوله «اتضح لي أن ما أقع فيه من خطأ لا ينشأ من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي لأنها رحيبة جداً، وكاملة جداً في نوعها، ولا من قوة التعقل، أو التصور، لأني لما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي، ولا يمكن أن أكون ضالاً، أو مخدوعاً، وإذن فما منشأ الخطأ عندي؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً فلا أبقيها حبيسة في حدوده، بل أبسطها على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي، ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا تبالي فمن أيسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلاً من الصواب، والشر عوضاً عن الخير مما يوقعني في الخطأ، والأثم»[٢].

وعلى هذا النحو يعتبر «ديكارت» أن الإرادة هي مصدر الخطأ لأن فعل الذهن مع ما يتميز به من وضوح، وصحة لا يمكن أن يدفعنا للخطأ أو الإثم من

(١) Principes, A.T Tome IX p.N35 p.83.

(٢) ديكارت، التأملات: د عثمان أمين، التأمل الثالث ص ١٣٦.

حيث كونه محدود. أما ما يصدر عنا من خطأ فمرجعه اندفاع الإرادة، ولا مبالاتها، وعملها بدون توجيه العقل.

وعلى هذا النحو يبرز أمامنا نوعان من الفكر أحدهما يتعلق بفعل الذهن والآخر بفعل الإرادة، وقد عبر «ديكارت» عن ذلك في «المبادىء» بقوله: «ليس فينا إلا نوعان من الفكر هما إدراك الذهن، وفعل الإرادة»[1].

وعلى هذا النحو يرى الفيلسوف أنه لا يوجد فينا سوى قوتين هما قوة الإرادة، وقوة الذهن، أي الإرادة، والعقل.

ومن الملاحظ أن التصور الديكارتي لموضوع الخطأ بين فعلي العقلي والإرادة، وما يتعلق به من مشكلة الخير، والشر الأخلاقية إنما يجد له وجه شبه مع عقيدته فقد وردت بالكتاب المقدس آية (تشير إلى هذا الموضوع) تقول: «... فقالت المرأة للحية من ثمر شجر الجنة نأكل، وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه، ولا تمساه لئلا تموتا.. فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر فأخذت من ثمرها وأكلت...»[2].

ومن خلال الآية يتبين لنا المصدر الرئيسي للخطأ، والناجم من اتساع نطاق الإرادة لأن الله عندما أمر أبوينا آدم وحواء بألا يأكلا من ثمار الشجرة المحرمة، وعصيا أمر ربهما فأنهما قد اندفعا وراء إرادتهما الحرة المختارة، ومن ثم وقعا في الخطيئة التي لازمت الجنس البشري منذ الأزل.

والحق أن تصور «ديكارت» عن الإرادة كمصدر للخطأ إنما يجد وجه اتفاق مع روح عقيدته. فقد صور الإنجيل موقف الخطيئة انطلاقاً من ضعف الإرادة الذي لازم حواء، وهي تقف أمام الشجرة المحرمة وتتناول ثمارها مما يدل على اندفاع الإرادة، وانفصالها عن الذهن، وعمل فعلها في لا مبالاة، وهذا ما تدل عليه العبارة: «... فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر» فأفعال الإرادة تلعب دوراً كبيراً في حدوث الخطأ بما تسبب

---

(١) ديكارت، المبادىء ت عثمان أمين فقرة ٣٢ ص ١٢٥.

(٢) سفر التكوين، إصحاح ٣، دار الكتاب المقدس، القاهرة ١٩٧٠ آية ٦ ص ٦.

عن وجود الشر منذ بدء الخليقة. وعلى هذا النحو تصبح حرية الاختيار التي تميز إرادتنا مسئولة عن حدوث الخطأ، ومما يؤكد ذلك مفهوم الآية الدينية في سفر التكوين الذي يشير إلى حرية الاختيار في حدوث معصية الله، فالله حين أمر أبوينا بألا يأكلا من الشجرة المحرمة(١)، إنما كان قد أفسح لهما مجالاً لحرية إرادتهما واختيارهما لكن اندفاعِهما في معصية الله دليل على ممارستهما لحرية الاختيار الناجم أصلاً عن حرية الإرادة اللامحدودة، وهكذا، لم يجد الأمر الإلهي صدى أمام إرادة الإنسان الحرة فعصى ربه بعد أن غرر به الشيطان المخادع الذي ظهر لحواء في صورة الحية، وبذلك وقعت الخطيئة الأولى.

وسقط أول إنسان وورث هذا السقوط للبشرية جمعاء من بعده.

وجدير بالملاحظة أن هناك وجه شبه بين فكرة الشيطان كما تصوره الفيلسوف، والفكرة نفسها الواردة في الدين من حيث كونه مصدر الخطأ فالشيطان الذي وسوس لحواء وتسبب في إخراجها هي، وآدم من الجنة، والذي قال عنه السيد «المسيح» رأيت الشيطان ساقطاً مثل البرق من السماء» هو ذاته الشيطان الذي تصوره «ديكارت» يرسم لنا الباطل حقاً والحق باطلاً لكي يوقع الإنسان في الخطيئة ولما لا يكون الشيطان على هذا النحو أليس هو الذي صور لآدم وحواء الحق باطلاً ودفعهما إلى معصية الخالق ألا يتفق هذا الوصف الديكارتي السابق للشيطان مع ما حدث منذ بدء الخليقة.

وهكذا يتبين لنا أن فكرة الشيطان الماكر التي تصورها الفيلسوف عقلياً هي فكرة إلهية فمن وجهة نظر «ديكارت» ينتصر الإله عقلياً لكن الشيطان ينتصر واقعياً من حيث أن الإنسان يحتاج كي يخلص منه إلى مخلص، والذي أتي في صورة المسيح ولذا فإن العقل الإنساني عنده إنما ينتصر في نهاية الأمر لصالح النفس أو الروح، وهذا لقاء مؤكد مع الدين.

مما سبق نرى أن «ديكارت» قد ذهب إلى وجود قدرتين في الإنسان: هما

(١) «وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا».
نفس المرجع، ونفس الصفحة.

قدرة المعرفة، وقدرة الاختيار، هما أساس ما نقوم به من أفعال، وقد عبر عن ذلك في «التأملات» بقوله: «نظرت إلى نفسي نظرة تعمق واستقصاء، وأخذت أتحرى عن خطئي الذي يدل وحده على أن في نقصاً فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين هما: قدرتي على المعرفة، وقدرتي على الاختيار أو حرية الحكم أعني ما لدي من قوة الفهم، والإرادة معاً»[1] ويرى «ديكارت» من خلال هذا النص أن سبب الخطأ هو اشتراك عقله مع إرادته التي تتيح له أن يختار، وأن يحكم في حرية، ودون تقيد، هذه الإرادة التي أثبت الدين أنها مصدر الخطيئة، والتي ترتبط بالعقل على اعتبار أن عمل الذهن الرئيسي هو الوصول إلى الأفكار الواضحة المتميزة باتباع قواعد منهجية معينة تحد من أخطاء الإرادة الناشئة من حرية الاختيار، وهنا يظهر الارتباط بين ميل الإرادة وأحكام العقل الصحيحة المتميزة يقول «ديكارت»: «إن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن له»[2] ولما كان الحكم يتطلب فعل الإرادة، بقدر ما يتطلب فعل العقل المتميز بالوضوح، والصواب، ولما كنا نبحث عن الحقيقة العقلية الأولى، ونحاول تجنب الإنزلاق في الخطأ بالعودة إلى العقل هبة الله لنا فكيف إذن يقع الخطأ من خلال هذا العقل، وهو مرتبط بأحكام الإرادة المختارة؟ هل حقيقة يضلنا الله؟

إن ميتافيزيقا «ديكارت» لم تبين ذلك فالله صادق بل مصدر كل حق، في حين أن الشيطان هو مصدر الضلال فهو شيطان ماكر مضل ـ على حد قول ديكارت ـ Malin Genie فالله يستحيل أن يخدعنا «إنه من المحال أن يضلني الله إذ أن في الخداع أو الغش نقصاً، وأن يكن يبدو في استطاعة المخادعة من علائم البراعة، والقوة فلا جرم أن تعمد المخادعة دليل على الضعف، أو على الخبث، وهما أمران لا يمكن أن يوجدا في الله»[3]

---

(١) ديكارت، «التأملاتتلاتت عثمان أمين التأمل الرابع ص ١٣٣.
(٢) ديكارت: المبادىء ت عثمان أمين فقرة ص ١٢٧.
(٣) ديكارت: التأملات، ت عثمان أمين ص ١٢٨.

٢ ـ الحرية الإنسانية والخطأ :

يثير «ديكارت» مسألة حرية الإنسان، وصلتها بالخطأ فيعزى حدوثه إلى الاستعمال القاصر لحريتنا الإنسانية ولمسئولياتنا الكاملة، وبذلك يخلى مسئولية الله عن حدوثه. لأن الخطأ، والخطيئة أمران سلبيان، أو ضرب من الحرمان، وليسا فعلاً إيجابياً هو شر في ذاته يقول «ديكارت» في التعبير عن ذلك: «إن أخطائنا بالنسبة إلى الله ليست إلا سلوباً ولكنها بالنسبة إلينا ليست إلا حرمان وعيب». إن الحرية الإنسانية التي أحلها الله مرتبة عالية هي المسئولة عن الخطأ (أي خطئنا) يقول في ذلك: «إن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار، وهو أيضاً الذي يجعله خليقاً بالمدح أو الذم»[١]، وهكذا يتضح معنى الحرية عند «ديكارت» ومبلغ أهميتها في حياة الإنسان، فهي التي تهدأ من اضطراب المشاعر، وتخلص الإنسان من حالة العبودية فتحوله سيداً على عواطفه وليس من دافع لها سوى العقل[٢] فليس للثروة أو الخوف مكان في الحرية التي يصبح العقل أساسها الأول، ومنبعها الأصلي.

والحق أن مشكلة الحرية ترتبط بشكل كبير ببناء مذهب الشك المنهجي عند «ديكارت» فهو يتصور أن الإنسان عندما يشك فإنه يكون في حالة رفض أو قبول لأمر ما، ولما كان الشك عملية فكرية، وكان للفكر الواضح المتميز صلة وثيقة بقدرة الله الحقة فمعنى ذلك أن الله هو أساس الحرية، ومبعثها، وهذه الفكرة

(١) Descartes: Principes A.T Tome X Partie 1, N 37.

Werner Chalrtes, Le probleme du Mal dans la pensee Humaine, p.u.f. Paris 1944.

الديكارتية تجد تأييداً لها عند «ياسبرز»Pers الذي يقول في هذا الصدد: «الإله هو أساس الحرية، فالحرية والإله لا يمكن لهما أن ينفصلا»(١)

والحق أنه لا تناقض بين فضيلة الاستسلام للأمر الإلهي - مع ما ينطوي عليه من خضوع لإرادة الله، والاقتداء بأمره - في أن يكون الإنسان حراً بإرادته، ومع أن «ديكارت» قد منح عقله الحرية في كل فكرة من أفكاره، وفي كل تصور من تصوراته عن العالم بيد أنه كان مؤمناً بما يمكن أن يصيب الإنسان بفعل القدر الإلهي الذي لا مرد له حتى أنه قد واجه لحظاته الأخيرة راضياً مؤمناً بقضاء الله على الرغم من أن اهتماماته في مجال الطب قد تركت لتصوراته العنان في الكشف والاختراع إلى حد تصور معه وجود عقاقير تطيل عمر الإنسان. وربما كانت هذه المرحلة التي انتهى إليها «ديكارت» راجعة إلى روح التقدم العلمي التي سادت في هذا العصر، والتي ظهرت نتائجها في جميع المجالات.

والحق إن اختراع «ديكارت» لعقاقير تطيل العمر لم تكن تعني إغفالاً لإرادة الله، أو تناسياً لقدرته على حفظ النفس في لحظات وجودها لأنه كان مؤمناً بالله، وبدينه على أكمل وجه. ويكفي شاهداً على ذلك أن فلسفته من البداية إلى النهاية لم تغفل دور الوجود الإلهي في عملية المعرفة، وفي المنهج أيضاً.

ويقول المؤرخون لحياته أنه رفض أخذ دواء، أو حقن في لحظاته الأخيرة، وذلك ابقاء على الدم الفرنسي - على حد قوله - دم بلاده التي أعطاها حقها، وكرامتها في الأخلاق المؤقتة، ومن جهة أخرى، فإذا كان الفيلسوف قد حاول بالفعل أن يبقى على الدم الفرنسي فإنه كان مؤمناً، ومستسلماً لقضاء الله ومسلماً بوجود الحرية، والإرادة الإنسانية غير أنه من ناحية أخرى قد جعل قضاء الله نافذاً وفي هذه المناسبة يقول في «المبادىء» وهو في محاولة ناجحة للتوفيق بين حريتنا، وسبق التقدير الإلهي: «إذ لاحظنا أن فكرنا متناه، وأن قدرة الله الكاملة لا متناهية، تلك القدرة التي عرف بها الله منذ الأزل وأراد بها كل شيء كان وما سيكون، ولذلك فإن قدرة الله لا تمنع من يقيننا بالحرية الكامنة فينا، وأننا نخطىء لو شككنا

فيما ندركه في أنفسنا ونعلم وجوده فينا بالتجربة، وذلك لأننا لا نفهم شيء آخر نعلم أنه بالطبيعة ممتنع على الفهم»[1] فالحرية الإنسانية تتميز بالقدرة على فعل الطرفين، أو حرية اللامبالاة، Liberte indefference وأما الحرية الإلهية فإنها تتميز عن الحرية الإنسانية بخلقها للحقائق في حين لا تستطيع حرية الإنسان فعل ذلك، أنها تقصر عن خلق موجود أو حفظ آخر غير أنها إذا ظلت حرية لا تكترث بأي شيء من الأشياء التي يدركها الفهم فإنها بذلك تكون أسفل درجة للحرية ذلك أن حرية الإنسان هي وجوده الذي أنعم به الله عليه فإذا كان اليقين من الحرية يفترض يقين وجود الله فإن رباطاً قوياً يربط بين نفي الحرية ونفي الإله، ومن ثم كان الله أساس الحرية الإنسانية[1] كما كان منبع الأخلاق ومؤسس الأبستمولوجيا والفيزيقا من قبل.

وحرية الإنسان المستمدة من الحرية الإلهية هي ما تميز أفعاله الإختيارية، ومن ثم يجب على الإنسان أن يوجهها إلى ما يحقق نفعه فيكون عندئذ خليقاً بالمدح، ولذلك يصبح الله ليس علة خطئنا، لكن العلة الحقيقية هي القدرة المتناهية المحدودة على التمييز بين الصواب، والخطأ التي خلقها الله فينا من حيث كنا مخلوقات ناقصة متناهية محدودة، وهذا ما عبر عنه «ديكارت» في قوله: «... إن الخطأ من حيث هو خطأ ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله إنما هو نقص فحسب فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة، وإنما مرجع خطئي هذا إلى أن ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هو عندي قوة متناهية محدودة»[2]. ولذا فلا يجب أن تنسب أخطاءنا إلى الله ذلك لأن تردينا فيها إنما يرجع إلى عيوب في سلوكنا لا في طبيعتنا التي خلقها الله، والتي لا يمكن أن يوجهها إلى الخطأ الذي يكون مصدره الآخرين. وليس هو علة له

(١) Descartes, Principes A. T. Oeuvres P N. 41. P 87.(١)

(٢) اتجه «ديكارت» ـ في مسألة الحرية ـ وجهتي نظر مختلفتين وذلك في مؤلفيه «التأملات» و «المبادىء فقد ذهب في «التأملات» ١٦٤١ إلى أن الله قد أعطانا حرية استواء الطرفين، في حين أنه قد ذهب في «المبادىء عام ١٦٤٤ إلى أن الحرية (حرية استواء الطرفين) موجودة، حتى مع وجود النعمة الإلهية التي لا تستطيع أن تنفيها.

Austry, Wolfson, Harry: Religious Philosophy Harvard University. P U. S. A New York 1965 P. 200.

يقول «ديكارت» في «المبادىء» : إن أخطاءنا هي عيوب في تصرفنا لا في طبيعتنا، وأن أخطاء الناس يمكن في أكثر الأحيان أن تنسب إلى الفاعلين الآخرين لا إلى الله»[٢].

في ضوء ما سبق نستطيع إثارة موضوع هام، وهو المسؤولية الإنسانية، والحرية، ويعني أنه إذا كان الله قد وهبنا العقل والإرادة التي جعلها تتصرف بحرية حتى إذا أخطأت ارتفعت مسؤولية الله عن الخطأ، فكيف إذن يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وسبق التقدير الإلهي»[٣]؟

إن «ديكارت» يحاول تفسير هذه المسألة في «التأمل الرابع» بمحاولة إلقاء التبعة على إرادة الإنسان اللامتناهية التي تسيء استعمال الحرية وتحكم لشدة قوتها، وخيالها الرحب بأننا على صورة الله، ومثاله»[٤]

إن الخطأ الناتج عن سوء استعمال الحرية هو علة وقوع الإنسان في الحرمان، وهذا الأخير لا يقع على الفعل الخاطىء فلا مسؤولية على الله في ذلك، ولا شكوى من أنه لم يهبنا ذكاء كاملاً، وموهبة تامة لأن عقول المخلوقات ذات طبيعة متناهية.

ومن نعم الله علينا أنه وهبنا العقل الذي نفكر من خلال نوره الفطري الطبيعي في صحة ويقين، لكن الركون إلى الإرادة مدعاة للضلال، وهذا ما عبر عنه «ديكارت» بقوله: «في الإستعمال السيء لحرية الاختيار يقع الحرمان الذي هو قوام صورة الخطأ، وهذا الحرمان يقع في الفعل الصادر مني وليس في القوة التي أنعم الله بها علي أولاً من الفعل من حيث أنه يتوقف عليه فلا ريب أنه ليس لدى داع للشكوى من أن الله لم يهبني ذكاء أوفي أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبني ما دام من طبيعة الذهن المتناهي أن لا يكون محيطاً بأشياء كثيرة، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهياً، ولكن الخليق بي من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقني كل ما

---

(١) ديكارت: التأملات، ت عثمان أمين التأمل الرابع ص ١٢٩.
(٢) ديكارت: المبادىء ت عثمان أمين فقرة ٣٨ ص ١٣١.
(٣) نفس المرجع: مبدأ رقم ٤١ ص ١٣٤.
(٤) التأملات: التأمل الرابع ص ١٣٤.

اتصف به من كمالات يسيرة دون أن يكون لي عليه فضل، وينبغي أن أباعد بين نفسي وبين أن أتوهم أنه ظلمني فانتزع مني، أو منع عني الكمالات الأخرى التي لم ينعم بها علي»[1].

ومن تحليل هذا النص نجد أن «ديكارت» يلقي على الفعل الصادر من الإنسان مسؤولية الخطأ، وتبرىء القوة التي أنعم الله بها عليه لأنه واهب الكمالات، والملكات للإنسان، ومن ثم يجب عليه أن يشكره على فضله ونعمته. ومن ملاحظة هذا النص نتلمس تصور «ديكارت» لسوء استعمال الحرية وكيف أنه يؤدي إلى الحرمان، وهو يقصد باللفظ الأخير هنا معناه الديني أي الحرمان من البركة الإلهية، أو المحبة الإلهية.

---

(١) ديكارت: التأملات، التأمل الرابع ص ١٣٧، ١٣٨.

٣ ـ العقل أساس الأخلاق :

تتلخص «الأخلاق» عند «ديكارت» في تدبير وهداية ، أفعالنا حتى نستطيع الحصول على السعادة التي ننالها في العمل وفقاً للعقل .

وأول ما نتعلمه من هذه الأخلاق هو السير في حياتنا على الوجه الملائم في هذا العالم الذي خلقه الله لنا في كمال ونظام مطلق .

وهذا الكمال لا يعني أننا نصبح في منجاة من الحوادث والشرور لأن العالم مليء بها وفق سنة الحياة ، والطبيعة .

لكننا يجب أن نؤمن بأن ما يحدث لنا من حادثات ، وما يصيبنا من آلام إنما هي من عند الله وهذا ما نتعلمه من الفلسفة الصحيحة التي تعلمنا أن الصلة بين النفس والجسد واعتزال المصالح الدنيوية في الأخلاق لهما أساس واحد هو الآلية الشاملة في الفيزيقا ، كما نعرف من خلال دراستنا لهذه الفلسفة يقين وجود النفس ، واستعلائها على الجسد ، وخلودها وبقائها كما نعرف أن السعادة Beatitude التي تتمتع بها النفس بعد الموت أكبر وأشرف من السعادة التي تتمتع بها في الدنيا ، ومن ثم فلا نخشى الموت ، ولا نتصوره شراً يحيق بأنفسنا ، وعلى هذا الاعتبار فإن مسألة النفس ، والجسد تعد من أوائل الموضوعات المعروضة للبحث في مشكلة الخير ، والشر .

ونحن نعرف أن «ديكارت» قد تصور أن معرفتنا بنفوسنا أيقن من معرفتنا بأجسادنا لأن الفكر المجرد الدائم هو صفة النفس التي يعنى وجودها الحقيقة

المطلقة، والخير الأسمى في حين أن وجود الجسد هو موضع شك، وتغير، وفساد كما أنه موطن الرغبات وأصل الرذيلة، والشر.

وجدير بالملاحظة أن هذا الموقف الديكارتي، إنما يذكرنا بموقف «أفلوطين» في الخير، والشر، وصلتهما بالروح، والجسد.

والخير الأسمى عند «ديكارت» يعني تصميم الإنسان على فعل الخير برضى من نفسه، وهو لا يميز بين الخير الأسمى، ومعرفة الحق فالرذيلة Vice عنده تعني الشر، أما الخير فمبعثه نفوسنا تتوجه له إرادتنا إذا ما تحلت بالأفكار الواضحة المتميزة[1].

فيتجه الإنسان في حياته في إقدام وتصميم محققاً الخير الأسمى الذي يبعثه عزمه وتصميمه القوي على فعل الخير دون ضغط أو إكراه، بل برضى تام من نفسه، ومن ثم فإن قول «أفلاطون» إن الفضيلة علم والرذيلة جهل إنما ينطبق على موقف «ديكارت» تماماً حيث تكون المعرفة الناقصة عندهما هي سبب الشر الذي يفعله الإنسان بينما تكون المعرفة التامة أي العلم نتاج أفعال الخير.

وهكذا يربط «ديكارت» بين العلم، والفضيلة، ويعتبرهما شيئاً واحداً كما يكون الخطأ، والرذيلة شيئاً واحداً، ونحن نرغب في الخير مدفوعين بإرادتنا، والحق أنه ليس من أمر في مقدورنا إلا خطرات نفوسنا التي نستطيع التحكم فيها بصورة أكيدة.

وفي ضوء هذا الموقف يرى «ديكارت» ضرورة تغيير رغباتنا ونظراتنا بإرادتنا بدلاً من تغيير نظام العالم، وهنا نلمح عودة خفية لمذهب سقراط الذي ينادي بالرجوع إلى الإنسان، ومعرفة النفس ذاتها، كما نلمح أثر الأخلاق الرواقية التي

---

(١) الأفكار الواضحة، والمتميزة هي الأفكار السليمة الواضحة، ولكي نصل إليها ينبغي تجنب أربع علل للخطأ يقسمها «ديكارت» في «المقال عن المنهج» على الوجه التالي:
أولاً: الأحكام المبتسرة المتلقاه في مقتبل العمر، ثانياً ـ عدم نسيان هذه الأحكام ـ ثالثاً ـ إجهاد الذهن من إطالة الانتباه إلى الأشياء المعروضة للحكم. رابعاً ـ ربط الأفكار بلغة غير دقيقة لا تعبر عن حقائقها.

تعمل وفق العقل، وتصور الحياة الفاضلة Vertueuse في أتباعه والاسترشاد بأحكامه وقواعده.

ويرى «ديكارت» أن الرغبة هي منبع الخطأ، ومن ثم تصبح أصل الشر، والرذيلة. كما يرى أن التردد، وعدم عقد العزم من أسباب قلق الإنسان، ومعاناته.

ونحن نقلق إزاء مجريات الأحداث التي تمر بنا وهذا غير مجدي إذا سلمنا بأن ما يحدث في حياتنا لا يخضع للاتفاق والصدفة، بل يخضع لعناية الله، وقدره[1]، وشتان ما بين الصدفة ,Hazard والقدر Predestination ذلك أن الصدفة هي مجرد احتمال لا يرتبط بتصميم سابق سواء من الإنسان أو من الله. أما القدر فرغم أننا لا نستطيع تحديد زمان وقوعه، إلا أنه صادر عن علم وقدرة الله ومن ثم فإنه لا يعد صدفة، أو احتمالاً لارتباطه بعلم إلهي محيط سابق على إتيان الفعل على صورة قدر إلهي. فلا ينبغي علينا أن نقلق، بل ينبغي علينا أن نسيطر على رغباتنا ونحتفظ بحريتنا حتى نصل إلى الخير الأسمى الذي لن نستطيع بلوغه إلا بمعرفة الله.

وعلى هذا النحو يربط «ديكارت» بين الأخلاق في السعي إلى الخير الأسمى، وبين معرفة الله، والاتحاد به. لكن هل يعني ذلك إننا مجبرون في أفعالنا ما دام أن كل ما نفعله، وكل ما يحدث لنا في حياتنا إنما يخضع لقضاء الله؟

إن هذا الموضوع سيؤدي بنا إلى التعرض لمسألة الحرية عند «ديكارت»، وهي من المسائل التي ترتبط عنده بفكرة الشك الذي يعني موقف عدم التزام الإنسان بموقف معين، وهذا يتجلى منه موقف حرية الإنسان بين الرفض، والقبول، وهو مدخل أولي للحرية في فلسفة «ديكارت» التي يتصورها مطلقة كالإرادة تماماً وأكثر ارتباطاً بها، وهي لازمة، وضرورية، أما الأباحية أي التخلص من كل القيود فإنها أخس مراتب الإرادة الإنسانية الحرة، فالحرية المتسامية، والكمال الأخلاقي ينحصران في العصمة من الخطأ عن طريق ما نتلقاه وما نعرفه من معرفة صحيحة. كما أنها تساعده على التدخل في شؤون العالم الذي يخضع لعناية الله الدائمة التي تدفعه نحو الخير والفضيلة.

Descartes, Traite de Passions A. T Oeuvres 1909 Tome XI Art.145 P 437 - 438.(١)

٤ - الأخلاق المؤقتة :

رأينا مما سبق كيف تهدف الأخلاق الديكارتية إلى السيادة على الرغبات أكثر من الانفعالات ، لأن النفس التي تتحكم في انفعالاتها تصل لا محالة إلى السيادة ، والفضيلة . ولذلك ينصح «ديكارت» الباحث في أمر من الأمور إلى البت فيها بسرعة ، وعقد العزم على العمل لأن الحياة ، لا تحتمل الأرجاء ، ولا التأجيل ، وهو ما تدفعنا له الرغبات Desir والأهواء النفسية (الملذات) . ,Plaisires فالأخلاق الصحيحة هي علاج هذه الحالة التي تفسر مصدرها ، وطبيعتها ، وكيفية تجنبها كما يساعد علم الطب في السيطرة عليها ، وعلاج جسم الإنسان من الأمراض التي تصيبه فهو يمنحها وسائل السيطرة على انفعالاتها في غير عنت ولا إرهاق[١] .

ويرى «ديكارت» أنه ينبغي علينا أن ننظم أمورنا بشيء من الحكمة العملية المؤقتة ، وقد وضع لذلك مجموعة من القواعد الأخلاقية ذكرها في «المقال عن المنهج» عرفت بإسم الأخلاق المؤقتة Morale Provisoire تنص القاعدة الأولى منها على أن يخضع الإنسان لقوانين بلاده ، وعاداتها ، وأن يؤمن بدينها الذي وجد نفسه عليه ، وأن يجاري العرف ، والأوضاع القائمة . والقاعدة الثانية تنص على ألا يشترط الإنسان أي يقين في الآراء المتعلقة بالميدان العملي ، على أن يلتزم في سلوكه بالسير حسب الرأي الذي اختاره لنفسه ، وأن يبحث في مختلف الميادين دون أن يتقيد فيه إلا بإحكام العقل الواضح[٢] ، وأن يكون ثابتاً في أفعاله متجنباً للشك ،

---

(١) Descartes, Traite de Passion, A. T. Oeuvres Tome XI, Art.144 P. P 436 - 437.

(٢) Discourse Part. T. V Charpentier Paris 1918, Regle P 69.- P 71 - 74.

والتردد، ويعطي «ديكارت» مثلاً على ذلك بالمسافرين الذين يضلون في أحد الغابات فإنهم إذا ساروا في اتجاه واحد استطاعوا أن يخرجوا منها في سلامة، في حين أنهم لو تفرقوا وساروا في اتجاهات مختلفة أو توقفوا عن السير فيها ضعف أملهم في النجاة والسلامة.

أما القاعدة الثالثة. فيرى فيها «ديكارت» أن على الإنسان أن يجتهد في مغالبة نفسه، والحد من رغباته، وشهواته لا في مغالبة الحظ، أو في مقاومة القدر لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع التحكم فيها كما نشاء، ومن ثم لا نأسف على أي حرمان من الأشياء التي ليست في مقدورنا فننعم بالغنى والقوة والحرية، وسائر ضروب السعادة.

والحق أن «ديكارت» قد فرض هذه الأحكام على نفسه فرضاً عندما أراد طلب الحقيقة بطريق العقل، وبإتباع منهج الشك، كما دعا فيها إلى الثبات في أفعاله مهما اضطره عقله أن يتردد في أحكامه، وهذا هو الفارق بين النظرية، والأخلاق العملية، ففي الأولى يجتهد العقل في التخلص من جميع الأشياء موضع الشك في حين أنه في الثانية يستمر في عزمه على العمل الذي شرع فيه مهما تبين له فيه من وجوه خطأ لأن العقل إنما يأمره على الاستمرار فيه حتى تتبين له النتيجة. أما إذا رجحت أمامه جميع الآراء فينبغي عليه أن يتمسك ببعضها وألا يضعها موضع الشك لكونها عملية، بل علينا اعتبارها حقيقة، ووثيقة نابعة من العقل الذي ألزمنا بها[1].

وهكذا تبين لنا الأخلاق العملية Pratique المؤقتة الطريق العملي الواجب إتباعه لكي يعيش الإنسان سعيداً مع ذاته ومع الآخرين، وأن يظل ثابتاً في أفعاله ملتزماً بأتباع قواعد العقل مهما اضطره عقله أن يتردد في أحكامه. كما تهتم الأخلاق عنده بعلاقة الفرد بالمجتمع الذي يعيش فيه فينصح الفيلسوف الشخص ألا ينعزل عن جماعته إذ أنه جزء من المجتمع الذي يعيش فيه، وهو عضو من

(١) Ibid.

أعضاء الدولة، ومن أعضاء الأمة التي يدين لها بالولاء، وهو كذلك من أعضاء الأسرة التي نشأ فيها[1].

ويدعو «ديكارت» الإنسان إلى التحلي بالإيثار، والشعور بالانتماء الدائم إلى الكل الذي يعيش فيه، ومحبة الناس التي هي جزء من محبة الله، وهو الباعث عليها، تلك المحبة الفطرية الطبيعية فينا التي لا ثواب عليها لأنها هبة من الله، ومنة، وهما أقوى عاطفة في هذه الحياة»[2]، كما يدعو الفيلسوف إلى الثقة بالله، والاعتماد عليه، وتسليم وجوهنا له وهو يقول: إن من يسلم وجهه لله يخرج عن أنانيته، ومصالحه الذاتية وهذا هو نفس الموقف الأشعري في منهج التفويض أي الخضوع لله، والتسليم بقدره، والاعتقاد بأن كل شيء هو من عنده.

وهكذا يدعو الفيلسوف في أخلاقه إلى منح فرصة للإنسان للتصرف في حياته عندما تبطىء أحكام العقل، وعليه أن يتمسك بهذه الأخلاق حتى يتمكن من ممارسة حياته، وهو سعيد راضٍ.

ونلمح من خلال هذه الأخلاق كيف حافظ «ديكارت» على قوانين وتقاليد بلاده، وكيف أنه تمسك بدينها الذي أنعم الله به عليه منذ ميلاده، وهذه دلالة على محافظته على دينه، كما حافظ على قوانين بلاده فلم يضعها من فلسفته موضع الشك، وذلك لإيمانه بصدقها، ويقينها المطلق، وهذا يعني أن «ديكارت» إنما يقصد وضع مبادىء عامة للأخلاق وعلى رأسها الدين، ومبادئه، أي أن قمة الأخلاق عنده هي في التعامل أولاً بين العبد، والرب، ومن هذا المنطلق على ما رأينا تنبع الأخلاق الفردية، والأخلاق العامة أي تتكون ضوابط السلوك الأخلاقي، وقيمه في تعامل الفرد مع أقرانه أو مع المجتمع، وهذه القاعدة الأساسية في الأخلاق عند الفيلسوف، إنما تشتمل على معنيين: -

المعنى الأول: يرى أن الدين هو الأساس الجذري للأخلاق عند «ديكارت» كما هو الحامل الأصلي - الخفي - لفلسفته بأكملها فكأن الأخلاق عنده تعطينا دليلاً

(١) Lettre a Elizabeth 15 Septembre 1945 A. T Oeuvres - Paris 1901 Tome IV P. 193.

(٢) A. T. Ouvres de Descartes, Tome 4 P 607.

آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة «ديكارت» .

والمعنى الثاني: مستمد من قوله بضرورة إتباع الفرد قواعد العبادة للدين الذي نشأ، وتربى عليه في وطنه فكأنه في هذا المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمراً عقلياً، بل إتباعي فالمسيحي الذي يوجد في وسط، أو في وطن يدين بالمسيحية يصبح مسيحياً، وكذلك المسلم الذي ولد في وطن يدين بالإسلام عليه أن يتبع قواعد الإسلام وهكذا. . وهذا المعنى لم يشر إليه أي باحث في عصر «ديكارت» ؛ ذلك لأن رجال الدين كانت لهم سطوتهم في ذلك الوقت، وكان الإسلام على وجه خاص يهاجم بلا هوادة بعد سقوط الأندلس، وظهور قوة الدولة العثمانية في المشرق، ومن ثم فقد اعتبر المسيحيون في أوروبا أن المسلمين في ديارهم قد حادوا عن الحق، وينبغي عليهم أن يعتنقوا المسيحية دون إبطاء انطلاقاً من دعوى آباء الكنيسة في القرون الوسطى، وعلى رأسهم القديس «توما الأكويني».

وجدير بالذكر أن هذا الاتجاه في الدعوة إلى المسيحية قد ظل قائماً حتى أوائل القرن العشرين حيث نشطت جمعيات التبشير المسيحية لكي تنشر ما اعتقده المسيحيون من زعم بأن المسيحية هي الدين الأحق بالأتباع؛ ولهذا فلم يشر أحد من الكتاب إلى قوة القاعدة التي ذكرها «ديكارت» وتوصيته بأن يعتنق كل فرد الدين الذي وجد عليه آباؤه دون استخدام للعقل في التعرف على الدين الحق. وهكذا يعلن «ديكارت» بوضوح مبدأ التسامح الأخلاقي الذي نكس في عصره بسبب اضطهاد اليهود، والبروتستانت على حد سواء. والأمر الذي يجب ملاحظته أن الغزالي قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه «ديكارت» وانتقد فكرة قبول الدين الذي نشأ عليه الفرد في صباه، وفي موطنه ودعا إلى استلهام الفطرة واستخدام العقل، وذلك قبل «ديكارت» فيلسوف العقل بقرون.

تعليق وتقييم

هكذا رأينا أن «الأخلاق» عند «ديكارت» تعلى من شأن العقل، وترجع إلى أحكامه الواضحة المتميزة، ويجب أن نلاحظ من خلال بحثنا أن «ديكارت» استبعد مجال الدين، والأخلاق من تطبيق منهج الشك، غير أنه يعود مرة على ما رأينا في هذا الموضوع، ويدعي أن الأخلاق قائمة على العقل، وهنا يصبح معنى الإلزام الخلقي قلقاً لأنه لا يسمح للعقل بكامل فعاليته بالتدخل في عمل الإرادة، ودليل ذلك دعوته بعدم المساس بتقاليد وعادات وأخلاق أهل بلده، وكذلك بدينها.

نادى الفيلسوف في «الأخلاق» بالاعتماد على العقل قبل الإرادة بغرض الوصول إلى الخير الأسمى، وتبعاً لذلك فقد طبق منهج الشك، وأحكام العقل على هذا المجال بعد أن استثنى منه مجال العلاقات الاجتماعية، والدين فكيف يحدث ذلك، أن هذا الموقف الذي يبدو قلقاً عند «ديكارت» قد حدث له نتيجة ظروف عصره التي جعلته يحاول تجنب السلطات، وهو ما كان يرغب فيه من بداية فلسفته فحبه للأمان، ورغبته في الاستقرار قد دفعاه إلى محاولة تجنب السلطات، ومهادنتهم.

الفصل الثالث عشر

مشكلة الجمال (الاستطيقا)

١ ـ المذهب الديكارتي بين العقل، والعاطفة.

٢ ـ العصر الحديث، والنزعة الذاتية للجمال.

٣ ـ موقف «ديكارت»، والجمال النسبي.

٤ ـ بين قيمة الحق المطلقة، والإحساس النسبي بالجمال.

١ ـ المذهب الديكارتي بين العقل، والعاطفة :

إذا كان المذهب الديكارتي قد إتسم في طابعه الميتافيزيقي بالعقلانية والموضوعية، فإن هذا الطابع قد اختلف بالنسبة لمسألة الجمال التي رآها الفيلسوف من منظور وجداني نفسي وبالتالي نسبي، فذهب إلى أن التجربة نسبية في طابعها.

وليس مستغرب أن نلمس هذا الموقف في نظريته للجمال لأنه كان الاتجاه السائد في عصره، والذي خلع على مبحث الجمال ـ وهو قيمة مطلقة عليا تميزت بالدجماطيقية عند أفلاطون ـ طابع الذاتية، والنسبية، وظهر هذا الاتجاه على يد مونتني، وديكارت، وبسكال، ومالبرانش، وفولتير يقول «بسكال» في مناسبة ازدياد الاتجاه إلى النسبية، والذاتية: «. . . ثلاث درجات ارتفاع عن القطب تقلب الفقه كله، ودرجة من الطول تقرر الحق إنها لعدالة تثير السخرية تلك التي يحدها نهر! الحق في هذه الجهة من البرانس، والباطل فيما وراءها»[١]. ويقول «ديكارت» أن الشر الذي يجعل بعض الناس تتراقص طرباً قد يشعر معه الآخرون برغبة في البكاء»[٢].

««أما «ديكارت»، فقد تنبأ في مؤلفه الجمالي «موجز في الموسيقى» بموقف «كانت» الجمالي حين قدم الذوق على مثال الجمال بالذات، ونميز المطلق بالنسبي، والموضوعي بالذاتي فرأى الجمال، والفن من خلال نسبية المشاهدين ومن ثم

(١) Pascal. B: Lespensees, Emille Faguet Pars 1943 P/ 309 - P 182.

(٢) Lettre a Marsenne, 18 Mars 1630 Oeuvres.

يكون قد فتح باب الشخصية، على مجالات الإحساسات، والعواطف والأمزجة في ميدان الفنون، كما افتتح باب العقل أمام الفلسفة الحديثة، واجتهد في تأسيسها.

٢ ـ العصر الحديث والنزعة الذاتية للجمال:

يشهد تاريخ الفكر الجمالي في العصر الحديث بظهور النزعة الذاتية للجمال التي نتج عن سريانها ظهور علم جمال مؤسس على الإحساس الذاتي للموضوع الجمالي كما صاحب ذلك اتجاه إلى الربط بين مبحث الجمال ـ باعتباره قيمة مطلقة عليا ـ وبين مجال علم النفس Psicologie وبذلك انفصل البحث في الجمال كدراسة ذاتية نسبية عن مبحثه ـ كقيمة ـ بعد أن كان الجمال بنفس المعنى السابق موضع دراسة من مبحث الوجود Ontologe إلا أن هذا الاتجاه كان قد اكتمل مساره عند الفيلسوف الألماني «كانت» معبراً بذلك عن صورة من صور الثورة الكوبر نيقية في مجال الفلسفة العام[1].

---

(١) محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار الجامعات المصرية ١٩٧٧ ص ٢٢.

٣ ـ موقف «ديكارت» الجمالي النسبي:

تعتمد نظرية «ديكارت» التي بسطها في مؤلفه «ملخص في الموسيقى» على الربط بين العقل، والإحساس، أو الشعور، فهو يذهب إلى أن الموسيقى Musica تعتمد على حسن السمع ولا يعني ذلك أنها غير خاضعة للقواعد العقلية المضبوطة والمعمول بها في علم الموسيقى Musique بل إن حسن السمع أو الاستمتاع به يوازي في أهميته خضوع المقطوعة الموسيقية للقواعد العقلية المضبوطة، أو السليمة من حيث القوانين والإيقاعات الموسيقية، ولذا فلا وجود لما يسمى بالمطلق (الجمال المطلق) لأن ما يحوز إعجاب البعض منا قد لا يحوز على إعجاب البعض الآخر كما أن الجميل في نظر البعض قد يبدو عادياً في نظر البعض الآخر، أو قبيحاً في نظر آخرين. وهكذا..

ويرى «ديكارت» أنه لا يجب التسليم بمعيار مطلق للظاهرة الجمالية، بل لا بد من الأخذ بمبدأ النسبية فالذي يستحوذ على إعجاب الغالبية العظمى من المشاهدين الناس) يمكن أن نطلق عليه جميلاً أو أن نقول عنه إنه الأجمل.

وعلى اعتبار أن ظاهرة الجمال نسبية فإننا لن نلقي اهتماماً إلى مسألة الجمال المطلق في ذاته الذي يتسم بالموضوعية كما جاء عند «أفلاطون» وإنما سنهتم كثيراً بمسألة الإحساس والذوق الفردي حتى يتسنى لنا معرفة موضوعات الجمال طبقاً لمبدأ النسبية Subjectivite وقد أفرد «فيكتور باش» أستاذ علم الجمال بجامعة باريس جزءاً كبيراً من دراسته في الجمال لتعريف نظرية الجمال في فلسفة «ديكارت» وإلقاء الضوء عليها.

وليس بمستغرب أن نجد مثل هذا الموقف النسبي عند فيلسوف عقلاني مثل ديكارت لأنه كان الموقف نفسه الذي سار عليه مفكري القرن السابع عشر أمثال «مونتني» و «بسكال» و «مالبرانش» و «ليبنتز» وغيرهم ممن أشاروا إلى موضوع نسبية الجمال، وطبيعته، وأصله، كما أشاروا إلى اختلاف النظرة الجمالية من بلد لآخر، ومن جنس لآخر يقول «مونتني» في هذا الصدد: أكبر الظن أننا لن نعلم أبداً ما هو الجمال في طبيعته وأصله»[1] وفي هذا الموقف فإنه يتفق مع «ديكارت» في مسألة النسبية، إذ أن الجمال عند الهنود يتمثل في الشفاه الغليظة المتدفقة. أما الآذان الكبيرة فتمثل المثل الأعلى للجمال عند أهل «بيرو» كما تكون الأسنان الحمراء، والسوداء هي مثال الجمال في مجتمعات أخرى من العالم.

وهكذا يبرز الاتجاه النسبي الذي ميز فكر فلاسفة هذه المرحلة فقد عبر «بسكال» عن هذا الاتجاه بالإضافة إلى التركيز على الطابع الفردي في الجماليات، والفن في موضوع «المشاركة الوجدانية» ورأى أن التذوق الأدبي ينشأ عن نوع من المشاركة الوجدانية بين الأديب، والمتذوق، وهي صفة من أهم الصفات التي تميزت بها الآداب العالمية التي تخاطب الإنسان مباشرة، والإنسان بصفة عامة وقد عبر «بسكال» عن ذلك في الخاطرة رقم (٣٢) من خواطره حيث يذكر فيها موضوع النسبية، والمزاج الشخصي في مسألة تقييم الأعمال الأدبية»[2].

ويذهب «ديكارت» في عرض نظريته في الجمال إلى أن جميع الفنون تنطوي على لذة عقلية، وحسية، ولكي تحدث يجب أن يتوفر شعور الملائمة، والانسجام بين عنصري الحس، والعقل معاً، لذلك يجب أن يتفق موضوع الجمال مع عضو الحس كما يطابق العقل في نفس اللحظة فكيف يتم ذلك؟

إن «ديكارت» يعطي مثالاً لذلك بفن الموسيقى فالصوت الموسيقي إذا سمع بصورة عالية، أو مشوشة صار ألماً وسبب ضيقاً لمن يستمع إليه فتتحول المتعة بالفن إلى اضطراب، وألم في الأذن التي تستمع إليه (وهي عضو الحس الذي

(١) دنيس هويسمان: علم الجمال (الأستطيقا) ت د. أميرة حلمي مطر د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٩ ص ٣٠.

(٢) Pascal, B, Les Pensees, Sec (1) Pen See 32 P. 56 - 57.

تستقبل النغم أو الصوت الموسيقي) فمثل هذه الموسيقى لا تثير في النفس أدنى شعور باللذة أو السعادة ومن جهة أخرى فالصوت الخفيف، أو المنخفض إلى درجة كبيرة يكاد لا يسمع معه صوت الموسيقى لا يثير في النفس شعور باللذة والتذوق، لأن الأذن لا تستريح له، ولا تتقبل سماعه.

وهكذا يتضح لنا أن «ديكارت» يشير إلى أمرين هامين في هذا الموضوع: أولهما ـ أهمية الإحساس، وبالتالي أهمية العضو الحاس الذي يستقبل المؤثرات الصوتية، والمرئية.

ثانيهما ـ وجود نوع من الإتزان في كل حاسة من الحواس التي تشعر بالفن والجمال بحيث لا تتحقق اللذة ما لم يتحقق هذا الإتزان؛ وهذا ما عبر عنه «ديكارت» في مثال صوتي الموسيقى الصارخ، والمنخفض.

من خلال هذين الاعتبارين اللذين أشار إليهما «ديكارت» يتضح أنه يذهب إلى اشتراك العقل، والحس معاً لتحقيق اللذة الجمالية فاللذة الباطنية وحدها لا تكفي أي لذة الإحساس، والشعور ولكن لا بد من مشاركة الحواس في نطاق العلم الطبيعي ولذلك تصبح اللذة المتعلقة بالحواس في حالة تجريدها من اللذة النفسية ذات طابع فسيولوجي (عضوي)، ولذلك فمن الضروري مشاركة الحس، والعقل معاً حتى يتحقق الشعور باللذة الجمالية إذ أن خلو اللذة المتعلقة بالحواس من إحساسات النفس، ومواجدها وتعلقها بما هو عضوي ينقص من قدرها، ويبطل من فاعليتها وتأثيرها الفني على الإنسان ككل (أي كشعور، وحس) ولو صح ذلك لما تحققت أي لذة جمالية على النحو الأكمل بل أصبح فعلها أشبه بشيء مادي تجريبي يصدر عن العالم الطبيعي، ويخضع لمؤثراته في الملاحظة والتجربة؛ وبذلك يفتقد الشعور الإنساني الرفيع الذي تتحقق من خلاله اللذة الجمالية بصورة نسبية شخصية.

واللذة الجمالية على ما يرى «ديكارت» وسط بين طرفين أحدهما: الإفراط في إثارة الحس والثاني: القصور عن إثارته وفي كلتا الحالتين يمتنع تحقيق التوازن، والانسجام بين عضو الحس، وبين العقل الإنساني، وهو المطلب الرئيسي لتحقيق الجمال عند الفيلسوف حيث لا تحدث اللذة.

وبالإضافة إلى أهمية مشاركة العقل، والحس في إحداث اللذة الجمالية، يشير الفيلسوف إلى أهمية مسألة الترابط والتعاطف الوجداني من جهة، والتنافر من جهة أخرى في أحكامنا على الجمال وهي مسألة أشار إليها «بسكال» في فلسفته الجمالية ـ وتعنى على سبيل المثال أن حكمنا على أبنائنا يتسم بشيء من الإستحسان مهما بلغ بهم مستوى القبح، كما أن سماعنا لصوت قريب، أو أليف يثير في نفوسنا القبول، والانسجام، ومن ثمة نحكم عليه بالجمال، وعلى العكس من ذلك فإن تصورنا عن شخص ما يجعلنا لا نصدر عليه حكماً بالجمال مهما بلغ من حسن، وروعة. إن هذا الموقف يبين بوضوح الاتجاه النسبي الغالب على الأحكام الجمالية لفلسفة «ديكارت» من حيث استناده على حكم الذوات المختلفة بصدد أمر من الأمور يتعلق بها شخصياً.

وهكذا نرى أن موقف «ديكارت» الإستطيقي ينحصر في الربط بين طرفي الحس والعقل لأهميتهما معاً في إحداث اللذة الحقيقية بالجمال. وجدير بالذكر أن موضوع مشاركة العقل مع الحواس في إحداث الشعور باللذة الجمالية، إنما يتفق مع موقفه من مسألة الاتحاد بين النفس، والجسد المعروفة بالثنائية التي يرى فيها أن الإنفعالات هي حالة ناتجة عن الإتحاد بين جوهري النفس، والجسد، ولما كانت الإنفعالات، والعاطفة تمثل الجانب الشعوري من جوانب اللذة الجمالية عند «ديكارت» وكانت الحواس من جهة أخرى هي جزء لا يتجزأ من البدن الذي يتأثر بالإنفعالات، والعواطف فإن الإتحاد بينهما يكون وثيقاً، والتأثير متبادلاً وهذا ما دفعه إلى اعتبارهما مشتركين في تكوين الشعور بروعة الجماليات يقول «ديكارت» في «المبادىء»: «ليس فينا إلا نوعان من الفكر هما إدراك الذهن، وفعل الإرادة»[1] كما يعبر أيضاً عن هذه الثنائية في الفقرة رقم ٦٣ من المبادىء بقوله: «كيف نحصل على أفكار متميزة عن الامتداد، وعن الفكر من حيث أن أحدهما هو طبيعة الجسم، وأن الثاني هو طبيعة النفس»[2]

وهذه الفقرة تفسر قول «ديكارت» بالثنائية، وتفسح مجالاً لقوتين أساسيتين

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة: ت عثمان أمين فقرة ٣٢ ص ١٢٥

(٢) المرجع نفسه فقرة ٦٣ ص ١٦١

في الإنسان هما الحس والعقل، وهما أساس الحكم الجمالي، والتقييم الفني.

بعد أن عرضنا لنظرية «ديكارت» في موضوع الجمال» وبينا موقفه من الحكم الجمالي، والتقييم الفني، وكيف أرجعهما إلى اجتماع عنصري الحواس، والعقل معاً إيماناً منه بقيمة الثنائية وأهميتها في تكوين الفعل الإنساني، نعود إلى موقف هام آخر يتعلق بالصلة بين قيمة الحق، وقيمة الجمال والصلة بينهما.

٤ - بين قيمة الحق المطلقة، والإحساس النسبي بالجمال:

تحت هذا العنوان سوف نعرض بالمناقشة لبعض الآراء التي قيلت بصدد تفسير نظرية الجمال عند «ديكارت» ومن بين هذه الآراء من يقول: بمطابقة الفيلسوف بين قيمة الحق المطلق، وبين الجمال متصوراً أن كل ما هو حق، هو بالضرورة جميل.

وقد أشارت فلسفة «ديكارت» إلى أن الحقيقة مطلقة، وعليا وقيمة حقة يقينية لا رجعة، ولا حياد عنها ولا نسبية فيها تتعلق بالعقل وحده، وتنبثق منه فلا علاقة لها بالمادة، والمحسوسات وما يتعلق بها من وهم، وزيف. فالحقيقة هنا لا تتساوى مع الجمال لقد قدم «ديكارت» نظريته في الجمال وهي مؤسسة على الجمع بين الحواس، والعقل باعتبارهما طرفي الثنائية التي تحقق للإنسان الشعور بلذة الجمال، في حين أن الحقيقة في ميتافيزيقاه هي الفكرة المجردة الموجودة بالفكر في ذهن خالص منتبه فكيف إذن تتساوى بالجمال الذي يجمع بين العقل والحواس في حين أن الحقيقة المتميزة بالجلاء، والوضوح هي ما لا يشوبها حس أو انفعال. إن المشاعر الجمالية تفسح مجالاً لقوة العقل، وللمشاعر الذاتية النسبية بين الأفراد، وشتان ما بين فكر يتمتع بالفكر الخالص وآخر يستند إلى الحواس مصدر التغير واللبس إن الفارق شاسع بين البداهة، والوضوح، وبين الغموض، واللبس، بين الخضوع المطلق لأحكام الذهن، وبين حالة يشترك فيها مع الحواس ويفسح مجالاً لمؤثرات النفس والمزاج الشخصي.

وهكذا يتبين لنا اتساع الهوة بين المطلق الموضوعي العام الشامل الذي تتفق

فيه الأراء وبين النسبي الذاتي الخالص الجزئي الذي يختلف بصدده الجميع لتداخل عوامل فسيولوجية وسيكلوجية:

مما سبق يتضح أن الحكم الجمالي تقييمي نسبي يختلف باختلاف الأشخاص، بل يختلف أيضاً في الشخص الواحد تبعاً للظروف والملابسات المحيطة والمؤثرة عليه فسيولوجياً، وسيكلوجيا في حين يظل الحكم الذهني (الحق) قيمة مطلقة عليا واضحة جلية لجميع الأذهان لا اختلاف عليها، ولا خلاف حولها يقول «ديكارت» كيف أن أحاسيسنا، وانفعالاتنا وشهواتنا يمكن معرفتها بوضوح بيد أننا كثيراً ما نخطىء في أحكامنا عليها»[1]، كما بين في فقرة أخرى ضرورة التمييز بين ما يمكن أن نخطىء فيه، وبين ما يمكن معرفته في وضوح، وجلاء وتميز يقول «ديكارت»: «في ضرورة وجوب التمييز في هذه الأشياء بين ما يمكن أن نخطىء فيه، وبين ما نعرفه في وضوح»[2] وفي نص آخر يبين خطأ الإحساس، والشعور بقوله... في أننا كثيراً ما نخطىء إذ نحكم بأننا نحس ألماً في بعض أجزاء جسمنا»[1] كما يشير إلى مسألة أخطاء الإرادة، وكيف أنها تمثل المصدر الرئيسي للخطأ يقول في هذا الصدد «إن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن، وأنها لذلك مصدر لأخطائنا»[3]

ويعقب «ديكارت» على هذا الرأي الذي ساقه في «المبادىء»، بعرض رأيه في «التأملات» حيث يقول «.. اتضح لي من هذا كله أن ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي لأنها رحيبة جداً، وكاملة جداً في نوعها ولا من قوة التعقل، أو التصور: لأني لما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي، ولا يمكن أن أكون في هذا ضالاً أو مخدوعاً، وإذن فما منشأ الخطأ عندي؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً فلا أبقيها حبيسة في حدوده بل أبسطها، على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا

(١) ديكارت، المبادىء فقرة رقم ٦٦ ـ ص ١٦٥
(٢) نفس المرجع، فقرة رقم ٦٨ ـ ص ١٦٧
(٣) ديكارت المبادىء فقرة رقم ٦٧ ص ١٦٦
(٤) نفس المرجع فقرة رقم ٣٥ ص ١٢٨

تبالي فمن أيسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلاً من الصواب، والشر عوضاً عن الخير مما يوقعني في الخطأ، والأثم[٣]»

من خلال هذه النصوص «لديكارت» يتبين لنا رأيه في الحكم الجمالي الذي شاركت فيه الحواس بنصيب كبير، ولما كانت الأخيرة عرضة للخطأ والبطلان لهذا فهي موضوع لا يمكن مقابلته بالحق المطلق الذي يتسم بالبداهة، والوضوح والذي لا يمكن الشك في وضوحه، وبداهته فنحن لا نرى في فلسفته عن الجمال ما يسمى بالبداهة الجمالية على غرار ما عرفناه عن بداهة الحقيقة ووضوحها.

وإذا كانت بعض الآراء ترى أن الجمال عند «ديكارت» هو الحق فالبعض الآخر ينظر إلى تجربة الجمال عنده باعتبارها لا تمت بصلة إلى تجربة جمالية ذاتية من تجارب الفنون التشكيلية المتعددة الجوانب[٢]، بمعنى أنها تجربة عملية لا تتعدى حدود رؤية الأشكال الظاهرة ـ السطحية، أي تجربة تتحدث عن نفسها وهذا الرأي مردود عليه بأن محاولة «ديكارت» إدخال مسألة الحواس وبيان فاعليتها في التجربة الجمالية تدل على اهتمام الفيلسوف بمعطيات هذه التجربة على النفس الإنسانية، فإنَّ ما ذكره عن صوت الموسيقى العالي أو المنخفض إنما يدل على تجربته الفنية بسماع الموسيقى بدليل أنه يحاول تحليل وقعها على عضو الحس (الأذن) ومحاولة الربط بين العقل الذي هو الأساس الأول لفلسفته، والحس الذي يتفاعل، ويتعامل مع الوجود الخارجي ويشعر بالجمال، فيسمع الموسيقى، ويرى جمال التمثال وهكذا تكتمل عند «ديكارت» معالم التجربة الفنية فليس من الضروري أن يكون الفيلسوف ـ المهتم بالجمال ـ مثالاً، أو موسيقياً، أو شاعراً أو رساماً حتى يشعر بالتجربة الجمالية أي بعنفوانها على ذاته.

حقيقة أن معايشة التجربة الذاتية في الفن معايشة رائعة، ووقفة لاستجماع معاناة الذات من خلال عمل تشكيلي إبداعي لكن هذا لا يعني أن كل فنان صادق هو الذي تنطوي خبرته النظرية على ممارسات عملية وواقعية في مجال الفن، والجمال وقد ذكر مؤرخو حياة الفيلسوف: أنه كان مولعاً بالشعر، والشعراء، كما

---

(١) ديكارت: التأملات عثمان أمين ١٣٥ ـ ١٣٦

(٢) محمد صدقي الجباخنجي ـ الحس الجمالي ـ دار المعارف ١٩٨٣م

أطال النظر في الفن التمثيلي، وألف للملكة كريستين تمثيلية شعرية غنائية[1] ولكنه أعجب بالموسيقى بدرجة كبيرة ذلك لما تتميز به من الأعتماد على حاسة السمع، ولكونها دراسة فسيولوجية ورياضية وبلغ اهتمامه بها حداً بعيداً دفعه إلى أن يضع فيها نظريته في الجمال»[2]

حقيقة أن «ديكارت» كفيلسوف أولى اهتماماً كبيراً للمسائل العقلية، فهو صاحب الكوجيتو الشهير «أنا أفكر إذن فأنا موجود» مؤكداً من خلاله الوعي الذي هو دليل وجود الذات. ومع ذلك فقد أولى الإحساس الجمالي أهمية أيضاً يشهد بذلك ما ذكره في «ملخص الموسيقى» عن التجربة الجمالية وكأنه يقترب من أن يكون موسيقياً، فمسألة دراسة عملية الإبداع الفني في الإنسان؛ ومحاولة التوصل إلى معرفة العناصر المكونة له، والعوامل التي تساعد على التذوق الجمالي، أو الإستياء النفسي من سماع بعض الأصوات، وتآذر عنصري العقل والحس في تكوين المشاعر الجمالية، كل ذلك إنما يدل بوضوح على أن هذا الفيلسوف النظري، كان أكثر عملية، وإيجابية في خلال بحثه في موضوع الجماليات، والتذوق الفني وفي علاقتهما بنفس الإنسان وجسده.

(١) عثمان أمين: ديكارت، ص ٢٥٩

(٢) نفس المرجع ص ٢٦٠

مفردات

Glossaire

أ ـ أسماء الأعلام

ب ـ المسائل والمصطلحات الفلسفية

أ ـ أسماء الأعلام

أرسطو	Aristote
ابن رشد	Averroes
أجريبا	Agrippa
أركاسيلاس (أرسيزبلاس)	Arcesilas
آن (ملكة)	Anne
ابن سينا	Avicenna
أرنـو	Arnauld
شارل آدم	Adam. Ch
فرنسيس بيكون	Bacon (Francis)
إسحاق بيكمان	Beckman (Issak)
بايبه	Baillet
بوردان	Bordan
جيوردانو برونو	Bruno (Giordano)
إميل بوترو	Boutroux (Emile)
جورج باركلي	Berkeley (George)
هنري برجسون	Bergson (Henri)
إميل بربيه	Brehier (Emile)
كاردينال دوبيرول	Cardinal (de Berulle)

Christine	كرستين (ملكة
Chanut	شانو
Carneades	كارنيادس
Campanella. T	كامبانيلا
Charron (Pierre)	بيير شارون
Calvin (Jean)	جان كالفن
Copernic	كوبرنيقس
Descartes (Rene)	رينيه ديكارت
Delbos (Victor)	فيكتور دلبوس
Elizabeth	إليزابيث (ملكة)
Empiricus (Sextus)	أمبريقوس سكستوس
Francine	فـرانسين
Francois	فرانسو
Ferrier	فرييه
Faulhaber	فولهابر
Francisco de Vicomer Cato	فرانشيسكودي فيكومر كاتو
Goluis	جوليوس
Gilbert	جيلبرت
Galilie	جاليليو
Gorgias	جورجياس
Galenos	جالينوس
Gouhier (Henri)	هنري جوييه
Gassendi (Pierre)	بيير جاسندي
Huygens	هيجنز
Harvey	هارفي
Heraclitus	هيـرقليـطس

Helene Hans	هيلين هانس
Hume (David)	دافيد هيوم
Hamlin, (O)	هاملان
Jeanne	جين
Joachim	جوكهيم
Jesbert	جيسبرت
Kant	كانت
Kepler	كبلر
Le Vasseur	لوفاسير
Luther (Martin)	مارتن لوثر
Leibniz	ليبنتز
Locke (John)	جون لوك
Moran	موران
Mydorge	ميدورج
Mersenne	مرسين
Melissus	ميليسيوس
March	مارش
Montaigne (Michel de)	ميشيل دي مونتاني
More (Henry)	هنري مور
Malebranche (Nicolas de)	نيقولادي مالبرانش
Machiavel (Nicolas)	نيقولا ميكيافلي
Newton (Issak)	إسحاق نيوتن
Nicolas (de Case)	نيقولا دي كوسا
Platon	أفلاطون
Plotinus	أفلوطين
Pierre	بيير
Parmnides	بارمنيدس

Protagoras	بروتاجوراس
Pyrroh	بيرون (الشاك)
Pomponazzi (Pietro)	بيترو بومبوناتس
Pascal (Blaise)	بليز بسكال
Reguis	رجيوس
Roth. P	بيتر روث
Renan	رينان
Sophiste	سوفسطائي
Sophistes	السفسطائيون
Sophisme	السفسطة
Sorbiere	سوربيير
Socrates	سقراط
Saint Augustin	سانت أوغسطين
Saint Thomas D'Aquin	سانت توما الأكويني
Spinoza (Baruch)	باروخ سبينوزا
Thuillerie	ثيوليري
Urbain V III	البابا إربان الثامن
Voetius	فوتيوس
Xenophanes	أكسينوفان
Yaspers (Karl)	كارل ياسبرز
Zenon	زينون

ب ـ المسائل والمصطلحات الفلسفية

فعل محض	Acte pur
التشريح	Anatomie
الدليل الزمني	Argument Temporel
التحليل	Analyse
الصفات الإلهية	Attributs Divins
الميل (الشغف)	Appetition
فن الارتباط	Art de Combinatoire
نماذج	Archetype
النفس	Ame
مذهب اللاإدرية	Agnosticisme
اللا أدري	Agnostique
مذهب الترابط	Associationnisme
قبلية	Apriori
بعدية	Aposteriori
أورونيوس	Ausone
الجبر	Algebre
ألمانيا	Allemagne
الانتباه	Attention
الجمال	Beau

Bien	الخير
But	غاية
Betes Machines	آلية الحيوان (نظرية)
Bonnes Actions	الأفعال الحسنة
Bordeaux	بوردو (مقاطعة)
Bachelier	بكالوريوس (درجة علمية)
Breda	بريدا (مدينة)
Bretagne	بريتاني (مدينة)
Boitou	بواتو (مدينة)
Beatitude	السعادة (الغبطة)
Christianisme Platonique	المسيحية الأفلاطونية
College de Lafleche	كلية لافليش
Cogitations Private	الخواطر الخاصة (مخطوطة)
Culturel	ثقافي
Caen	كان (مدينة)
Conservation	الحفظ
Conservation de L'existence	حفظ الوجود
Chaos	عماء (خواء)
Clair	وضوح
Cieux	السموات
Correspondance	رسائل (خطابات)
Compose	مركب
Certitude	اليقين
Cogito (Ergo Sum)	كوجيتو
Contradiction	التناقض
Causa Sui	علة ذاتية (علة ذاته)
Causale	علية

المذهب النقدي	Criticisme
خلق مستمر	Création Continuée
جسم	Corps
الخالق	Créateur
المخلوقات	Creatures
المعرفة	Connaissance
قلب	Coeur
مخ	Cerveau
القانون المدني	Droit Civil
الدنمارك	Danemark
ديفنتر (مدينة)	Deventer
تعريف	Definition
الاستنباط	Deduction
الشك	Doute
الشك المنهجي	Doute Methodique
الشك اللاأدري	Doute Hyperbolique
الدوبيتو	Dobito Ergo Sum
الألوهية	Divinité
مذهب اليقين	Dogmatisme
تجويفان	Deux Chambres
الرغبة	Desir
مقال في المنهج (كتاب)	Discours de La Methode
في ذاته (لا يرى إلا في ذاته) «وجود الله»	Dans Lui Même
فهم (عقل خالص)	Entendement
الأبستمولوجيا	Epistémologie
الوجود	Existence
الأبيقوريون	Epicurien

Essence	الماهية
Existence de Dieu	وجود الله
Eternité	الأزلية
Etendu Intilligible de La Matiere Etendue	الامتداد المعقول للمادة
Etendue Géometrique	امتداد هندسي
Etendue Sensible	امتداد حسي
Esprits - animaux	أرواح حيوانية
Esprit Pur	عقل خالص
Erreur	الخطأ
Space	المكان ـ الحيز
Experience	تجربة
Eternite	أبدية
Eternite Absolu	أبدية مطلقة
Exercices Spirituels	تمارين روحية
Experiments	التجارب
Esprit de Vérité	روح الحقيقة
Egmond du Hoef	أيجموند دي هوف (منطقة)
Exclu (tiers)	قانون الثالث المرفوع
Efficiente (Cause)	العلة الفاعلة (المؤثرة)
Empirisme	التجريبية (المذهب)
Epicurien	الأبيقوريون
Exterieur	خارجي
Externe	ظاهري
Etoils Fixes	النجوم الثوابت
Esprit de Finesse	روح الرقة
Freneker	فرنكيير (مدينة ـ جامعة)
Frronde	حرب الفروند

Force	قوة
Formes	أشكال
Flamme	لهب
Géometrie	الهندسة
Garantie Divine	الضمان الإلّهي
Gland Pineale	الغدة الصنوبرية
Homo Greatus	الإنسان المخلوق
Hollande	هولندا
Hiérarchie	الترتيب
Hasard	الصدفة
Humanité	الناسوت
Ideés	المعاني
Individualité	فردية
Individual	فردي
Intellectualisme	المذهب العقلي
Italie	إيطاليا
Intuition	حدس
Inference	الاستدلال المنطقي
Inter - Actionisme	التفاعل المتبادل
International	دولي
Immaterialisme	اللامادية (مذهب)
Identite	الذاتية «مبدأ»
Immanent	العلة الباطنة الحالة
Inné	فطرية
Ideé Ineé	أفكار فطرية
Infini	اللانهائية
Justice Divine	العدالة الإلّهية

Jesuits	جزويت
Je Pense donc je Suis	أنا أفكر فأنا موجود
Kepler	كبلر
La Haye	لاهاي (مـديـنـة)
Licencié	الليسانس (درجة علمية)
Lumière Naturelle	النور الطبيعي (الضوء)
Lune	القمر
Liberte D'Indifférence	حرية اللامبالاة
Mathématique	الرياضة
Morale Provisoire	الأخلاق المؤقتة (عند ديكارت)
Minumes	الصغار (المتواضعون) (جماعة سرية)
Musique	الموسيقى
Musica Compenduim	موجز في الموسيقى
Matière	(المادة الهيولى)
Manuscrit (Livre Ecrit à La Main)	مخطوطة (مخطوطات ديكارت)
Manque	نقص
Monad	الموناد (الجوهر)
Monadology	المونادولوجيا (مؤلف)
Meno	محاورة مينون (أفلاطون)
Machine	آلة
Machinal	آلي
Mecanisme	الآلية (الميكانيكية)
Mecanisme Universelle	الآلية الكلية
Malin Genie	الشيطان الماكر
Matiere du Premier Elément	مادة العنصر الأول
Matiere du Second Elément	مادة العنصر الثاني

Matiere du Troisième Elément	مادة العنصر الثالث
Matérialisme Historique	المادية التاريخية (مذهب)
Matéria Lisme Dialectique	المادية الجدلية (مذهب)
Mal	الشر
Mémoire	الذاكرة
Mental	ذهني ، عقلي
Méthode	المنهج
Miracle	معجزة
Miracle de La Création	معجزة الخلق
Membres	الأعضاء
Muscles	العضلات
Néothomisme	التوماوية الجديدة
Nominalist	الأسمية
Nominalisme	مذهب إسمي
Nature Simple	طبائع بسيطة
Natura Naturans	الطبيعة المطبوعة
Nécessaire	ضروري (لازم)
Nombre	عدد
Nouveau Monde	العالم الجديد
Nerfs	الأعصاب
Notion	معنى
Ordre	نظام
Oratoire	الأوراتورا (مجمع)
Observations	ملاحظات (مخطوطة)
Olympica	أوليمبيقا (مخطوطة)
Objectivité	موضوعية
Omnipotence	القدرة

Omniscience	العلم
Ontologie	الدليل الأنطولوجي
Obscure	غامض (مبهم)
Philosophie Moderne	الفلسفة الحديثة
Protestantisme	البروتستانتية (مذهب)
Paris	باريس
Parnassus	البرناسيس (مخطوطة)
Praeambula	مقدمات (مخطوطة)
Péché Originale	الخطيئة الأصلية
Presuppositions	مسلمات
Pierre Pour Dieu et La Vierge	صلاة لله وللسيدة العذراء
Principes	مبادىء
Plaisires	شهوات ـ ملذات
Passion	انفعال
Prédéstination	قدر سابق
Pratique	عملية
Poumons	رئتان
Parfait	كمال
Penseé	الفكر
Plein	ملاء (ملىء)
Première Movement Universelle	اللحظة العالمية الأولى
Phaedo	فيدون (محاورة)
Pour Soi	لذاته
Primaire	أولية
Perception	الإدراك الحسي
Paralléle	متواز
Parallélisme Absolu	التوازي المطلق

مبدأ التفرد	Principe de L'Individuation
اللانهائية الأزلية (الأبدية)	Perpetuité (Eternité)
علم النفس	Psychologie
برهان الغاية	Preuve Téléologique
مبادىء الفلسفة (مؤلف)	Principes de La Philosophie
إنفعالات النفس (مؤلف)	Passion de L'Ame
الكمالات الإلهية	Perfection Divins
قوة	Puissance
وحدة الوجود (مذهب)	Panthéisme
جوهر ذاتي، خاص (الله)	Propre Substance
أي طريق في الحياة أتبع؟	Quad Vitae Sectabor Iter
كيفيات أولية (صفات)	Qualités Primaires
كيفيات ثانوية (صفات)	Qualités Secondaires
التأمل	Réflexion
الوجود الفعلي	Réalité actuelle
التكرار	Répétition
نسبية المعرفة	Relativité de La Connaissance
المذهب العقلي	Rationalisme
عصر النهضة	Renaissance
تدليل عقلي ـ استدلال	Raisonnement
القواعد لقيادة العقل	Regulae ad direction Ingeni
قواعد المنهج	Règles de La Méthode
قاعدة البداهة	Règle de L'evidence
قاعدة التحليل والتقسيم	Régle de La Synthèse
قاعدة الترتيب والتركيب	Ordre
قاعدة الإحصاء	Règle des denombrements
الوجود الموضوعي	Realité Objective

Sens Externes (Extereur ou externe)	الحواس الظاهرة
Scientifique	علمي (متعلق بالعلم)
Science	العلم
Sa Philosophe	فيلسوفة
Suisse	سويسرا
Sange	الدم
Stadium Bone Mentis	دراسة للعقل السليم (مخطوطة)
Saint German de Paris	سانت جرمان دي باري (حي)
Soleil	الشمس
Simple Idea	أفكار بسيطة
Senses	الحواس
Substance	جوهر
Skepticisme	مذهب الشك
Spirituale	روحي
Spiritualité	الروحية
Spiritualisme	المذهب الروحي
Subjectivité	الذاتية
Subjective	ذاتية
Syllogisme	القياس
Sujet	الآنية (الأنا)
Spirit	النفس
Soul	النفس
Souls	الأرواح الحيوانية
Sagesse Universelle	حكمة كلية
Simplicite	البساطة
Statues	تماثيل
Scepticisme	مذهب الشك

Toraine	تورين (مدينة)
Traité de L'Homme	بحث في الإنسان (مؤلف)
Théorie	نظرية
Thaumantis Regia	قصر العجائب (مخطوطة)
Temps	الزمان
Triangle	مثلث
Tabula Rasa	صفحة بيضاء
Théologie	اللاهوت
Téléologie	الغائية
Terre	الأرض
Traite de La Lumière	رسالة في الضوء
Université de Poitiers	جامعة يواتييه
Universelle	واحد (كلي)
Universel	كلي
Univers	الكون (العالم)
Ulm	أولم (مدينة)
Utrecht	أوترخت (مجمع)
Vision en Dieu	الرؤية في الله
Vie	حياة
Vie Militaire	حياة عسكرية
Vérités Eternelles	الحقائق الأبدية
Voix	الصوت
Vérités Mathématique	الحقائق الرياضية
Véracité Divine	الصدق الإلّهي
Volonté	إرادة
Vent	رياح
Vice	الرذيلة
Vie Vertueuse	حياة فاضلة

المصـــادر

أ ـ مصادر عربية
ب ـ مصادر فرنسية
جـ ـ مصادر إنجليزية

ب ـ مصادر فرنسية

1 - Adam Ch et Milhaud G, **Descartes, Correspondance** Felix Alcan, Paris 1936 Tome 1.

2 - Adam. Ch et Tannery (Paul), **Oeuvres de Descartes** Paris, Leopold Cerf Imprimeur - Editeur 12 Vols, Paris 1896 1910.

3 - Alquie (Ferdinand): **Descartes,** Hatier. Boivin Paris 1956.

4 - Alquie (Ferdinand): **La Decouverte Metaphysique de L'Homme Chez Descartes,** Paris P. U. F. 1950.

5 - Boutroux, Émile: **La Philosophie de Kant,** Librairie Philosophique Jvrin 1926.

6 - Boutroux, Emile: **Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine,** Ernest Flammarion Paris 1947.

7 - Boutroux, Emile: **Moral et Religion,** Ernest Flammarion editeur, Paris 1925.

8 - Baillet. A: **La Vie de Monsieur Descartes** P. U. T. Paris 1691.

9 - Brehier (Émile): **Histoire de La Philosophic** Libraire Felixalcan Paris 1932.

10 - Brehier (Émile): **La Philosophie et Son Passé** Alcan, Presses Universitaires de France, Paris 1940.

11 - Cresson (André): **Les Systèmes Philosophiques** Libraire Arnauld Colin, Paris 1929.

12 - Cresson (André): **Descartes** P. U. F. Paris 1929.

13 - Cresson (André): **La Philosophie Francaise** Libraire Arnauld. Colin Paris 1944.

14 - Charpentier T. V. **Discourse de La Méthode Librairie Hachette E. T, Paris 1918.**

15 - Charles, Werner: Le Probléme du Mal dans La Pensée Humaine P. U. T Paris 1944.

16 - Chevalier. J. **Descartes,** Presses, Universitaires de France Paris 1921.

17 - Darbon, André: **Études Spinozistes** P. U. T Paris 1946.

18 - Delbos, V: **La Philosophie Francaise,** Librairie Plon, Paris 1921.

19 - De Sacy (Sammu L. S): **Descartes Par Luiméme** Ecrivains de Toujours du Seuil Paris 1962.

20 - Foulquiée; F: **Dis Course de La Méthode Societe L'école Paris 1947.**

21 - Gilson (Etienne): La Philosophie au Moyen âge Payot. Paris Saint Germain 1962.

22 - Gouhier (Henri): **La Pensée Religieuse** de Descartes, Paris, Librairé Philosophique Jvrin 1924.

23 - Gouhier (Henri): **La Philosophie de Malebranche.**

24 - Guard (Victor): La Philosophie Religieuse de Pascal et La Pensée Contèmporaine Librairie Bloud, E. T Paris 1909.

25 - Hamlin, I: **Le Système de Descartes** P. U. F Paris 1954.

26 - Khodoss. Florence: **Meditations (Descartes)** Librairie Hachette Paris 1963.

27 - Koyre (Alexandre): **Trois Leçons Sur Descartes,** P. U. F Paris 1958.

28 - Laberthonnière, **Etude Sur Descartes** P. U. F, Paris 1935. V. I.

29 - La Porte. J: **Rationalisme de Descartes** Libraire Philosophique Jvrin Paris 1945.

30 - Leibniz G. W: **Théodicée,** ParPaul Janet, Libraire Hachette, Paris 1878.

31 - Malebranche (Nicolas de): **La Recherche de La Vérité** Tome I, Ernest Flammarion Editeur, Paris 1753.

32 - Pascal, Blaise: **Les Pensée,** Émile Faguet, P Paris 1943.

33 - Simon Jules: **Ouvres de Descartes** Discourse de La Methode P. U. F Paris 1922.

34 - Serrus. Ch: **La Methode de Descartes et Son Application a La Metaphysiques,** Libraire Felix Alcan, Paris 1933.

35 - Spinoza (Bendictde) **L'Ethique** Traduit Par Roland Gaillois Edition.

36 - Thouverez (Émile) **Descartes,** Meditation; Librairie Classique Eugene, Blin, Paris 1941.

37 - Wahl. Jean, **Tableau de La Philosophie** Française Edition Gallimard, Paris 1962.

38 - Jaspers. Karl. **Introduction a La Philosophie Librairie Plon, Paris 1951.**

39 - **Jaspers. Karl. Descartes et La Philosophie** H Pollinow Paris 1938.

جـ - مصادر إنجليزية

1 - Aristote: **Metaphysics,** Book 1 Ch IV by John Warrington, London 1956. Every Man' S Library.

2 - Berkeley. **George: The Principles of Human Knowledge** F. P, London 1937.

3 - Ben. A. W: **A History of Modern Philosophy** The thinkers Library, London Watts 1912.

4 - Gastelles (Ablurey): **An Introduction to Modern Philosophy,** University of Orgen U. S. A 1963.

5 - Collins. J. D: **God in Modern Philosophy U. S. A Chicago 1959.**

6 - Colling Wood (R. G): Faith and Reason, Chicago, Quadrangle Books U. S. A 1968.

7 - Harry. W. Austry: **Religious Philosophy** U. S. A 1965.

8 - Hampshire, Stuart: **Spinoza,** London White Fiars Press Ltd 1962.

9 - Hoffding. Harold: **A History of Modern Philosophy.**

10 - Jeager, Werner: The Ideals of Greek Culture. T. by Gelber Highet Volum 11 Oxford. 1944.

11 - Kant, I: **Critque of Pure Reason** T. by N Kemp Smith, Macmillan, London 2nd imp 1961.

12 - Kenny, Authory: **Descartes, Philosophical Lettres,** University of

Minnesota Press Minneapolis U. S. A 1981.

13 - Locke, John: **An Essay Concerning Human Understanding,** Alexander CampbellFraser New York.

14 - Leibniz. W. Carr: **The Monodology** T. Herbert W. Carr, California Los Angelos F. P 1930.

15 - M. Maritain (Jacques), **The Dream of Descartes,** Philosophical Library New York. 1944.

16 - O' Connord. **J: Acritical History of Western Philosophy,** The Free Press of Golencoe U. S. A 1964.

17 - Popkin Richard, **A History of 16 and 17 Conturies,** The Free Press **Collier,** New York. U. S. A 1966.

18 - Russell. Bertrand: **A History of Western Philosophy** Urwin Brothers Limited Woking. London 1947.

19 - Russell.Bertrand: **Wisdon of the West,**Philosophical Library U. S. A New York. 1966.

20 - Sichel, Edith: **The Renaissance,** the Thinkers Library, London 1940.

21 - Stroud, Barry: **Hume.** London 1977.

22 - Scruton, Roger: **From Descartes to Wittgenstein A Short History of Modern Philosophy** London Boston. Henley.

23 - Vitch. John: **Discours on Methode** LLD The temple Press, England - London 1916.

24 - Wright, W: **A History of Modern Philosophy,** The Macmillan Company. New York 1946.

25 - Wall, Jean: **The Philosophers Way,** London 1944.

26 - Wilson. D. Margaret: **Descartes** U. S. A, New York, American Library 1969.

27 - Zeller: **Outline of the History of Greek Philosophy**, London 1948.

28 - **Encycle Paedia Britannica**, Library, of Congress Catalog Card Number U. S. A Volum 20, 1964.

أ ـ مصــادر عـربيــة

١ ـ أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال، تحقيق كامل صليبا، د. كامل عياد، مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤.

٢ ـ أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : الدكتور عبد الحليم محمود مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

٣ ـ أفلاطون : فيدون د. زكي نجيب محمود ط٢ ـ القاهرة ١٩٤٥.

٤ ـ أفلاطون : المأدبة، أو في الحب لأفلاطون د. علي سامي النشار، الأب شحاتة قنواتي، الأستاذ عباس أحمد الشربيني دار الكتب الجامعية ١٩٧٠.

٥ ـ توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب بالجماميز القاهرة ١٩٤٧.

٦ ـ حسن حنفي حسنين : قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر دار الكتب الجامعية ١٩٧٠.

٧ ـ حبيب الشاروني : فلسفة فرنسيس بيكون، الدار البيضاء ١٩٨١.

٨ ـ ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى : ترجمة د. عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية ط٢ ١٩٥٦.

٩ ـ ديكارت : مبادىء الفلسفة : ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٠.

١٠ ـ ديكارت : المقال في المنهج ترجمة محمود الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة ط ٢ ـ ١٩٦٨.

١١ ـ زكريا إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية، عبقريات فلسفية مكتبة مصر. ط٢، ١٩٧٢.
١٢ ـ علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.
١٣ ـ علي عبد المعطي محمد: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣.
١٤ ـ علي عبد المعطي محمد: قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣.
١٥ ـ عثمان أمين: ديكارت مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥.
١٦ ـ عثمان أمين: محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٧.
١٧ ـ عثمان أمين: مبادىء الفلسفة: مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠.
١٨ ـ عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف. ١٩٦٧.
١٩ ـ التأملات في الفلسفة الأولى: مكتبة الأنجو المصرية ١٩٦٩.
٢٠ ـ كانت: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ت نازلي إسماعيل، م عبد الرحمن بدوي دار الكتاب العربي للطباعة والنشر١٩٦٨.
٢١ ـ د. محمد علي أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية ١٩٧٨.
٢١ ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ط٤ ـ ١٩٧٤.
٢٢ ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية الإسكندرية ط١ ١٩٦٩.
٢٣ ـ محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان، دار المعارف، بالإسكندرية ١٩٧١
٢٤ ـ محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، دار الأحد البحيري إخوان، بيروت ١٩٧٤.
٢٥ ـ محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد (بحث في الفلسفة المعاصرة) دار المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧.

٢٦ ـ نازلي إسماعيل: الفلسفة الحديثة (رؤيـة جديـدة) مكتبة الحريـة الحديثة جامعة عين شمس القاهرة ١٩٧٩.
٢٧ ـ نجيب بلدي: ديكارت: دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩.
٢٨ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، بالقاهرة، ١٩٦٢.
٢٩ ـ يوسف كرم: تاريـخ الفلسفة الأوروبيـة في العصر الوسيط، دار الكـاتب المصري بالقاهرة ١٩٤٦.
٣٠ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٧.

محتويات الكتاب